ВЕЛИКОТЪРНОВСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ“

ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ

МАРТЕНСКИ СТУДЕНТСКИ ЧЕТЕНИЯ

Сборник с материали от Първа, Втора, Трета и Четвърта студентски научни конференции във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Том 1 (Част 1)

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ
проф. д-р Красимира Мутафова
гл. ас д-р Николай Хрисимов
доц. д-р Слави Димитров
гл. ас. д-р Светла Минкова
д-р Татяна Димитрова
д-р Жулиета Гюлева
докт. Мариела Георгиева
докт. Драгомир Георгиев

Редактори
гл. ас. д-р Николай Хрисимов
докт. Мариела Георгиева

© Авторски колектив, 2015
© Университетско издателство "Св. св. Кирил и Методий", 2015
гр. В. Търново, ул. "Теодосий Търновски" № 2

ISBN 978-954-524-998-3

ВЕЛИКОТЪРНОВСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ“

ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ

МАРТЕНСКИ СТУДЕНТСКИ ЧЕТЕНИЯ

Сборник с материали от Първа, Втора, Трета и Четвърта студентски научни конференции във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Том 1 (Част 1)

Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий“
Велико Търново, 2015

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор 9

Археология 13

Красимир КОВАЧЕВ
Праисторическите културни процеси на територията на България през епохите на неолита, енеолита и ранната бронзова епоха и климатичните аномалии „8200 BP", „5300 BP" и „4200 BP" 15

Иван КОЦОВ
Към типологията и хронологията на плоските медни оръдия в ареала на къснохалколитния културен комплекс Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia 41

Иван КОЦОВ
Към въпроса за медните брадви-чукове тип Плочник в рамките на халколитните култури на Балканския полуостров 56

Марин МАРИНОВ
Археологически данни за почитането на раннохристиянски мъченици в Нове 70

Средновековна история 83

Станислав ВЪЛЕВ
Лошият или светият? Цар Петър и неговото време 85

Теодора РАКАДЖИЕВА
Крънската област през времето на Второто българско царство 103

Александър БРАТВАНОВ
Ход и действие на битката при река Ахелой 121

Пресиян КОСТАДИНОВ
Историческата мисия на Св. Киприан Търновски и митрополит Московски за единството на Югоизточна и Източна Европа 128

Цветомира ДИМИТРОВА-НЕНОВА
Къщата като белег на съсловна принадлежност в Средновековна Англия XIV–XVI в. 138

Даниела ЦОНЕВА
Управляващата кралица и бракът 156

Българските земи под османска власт 175

Десислава ДИМИТРОВА
Алкохолът – табу или ритуал в Османската империя през XV–XVI век 177

Моника ИЛИЕВА
Хайдутите – *разбойници* и *крадци* или *народни закрилници* и *борци за свобода*? 191

Десислава ДИМИТРОВА
„Ага, от тебе не се стеснявам и много ще те наглеждам" – проституцията в Централните Балкани през XVI–XVIII век 206

Десислава ДИМИТРОВА
„На трапезата" по българските земи през погледа на западноевропейските пътешественици XV–XVI век 227

Милена ДРАГНЕВА
Демографски анализ на православната етноконфесионална общност в Провадия. (XVI–XIX в.) 240

Етнология 251

Лъчезар АНДРЕЕВ
Светът на карнавала по Питър Бърк 253

Илия ВЪЛЕВ
На прощаване (Новобранската вечер в празнично-обредния цикъл на българина през социализма) 257

Стефания ИГНАТОВА
Етноложките изследвания през призмата на идеологията 273

Диляна ХРИСТОВА
Сравнителен анализ на погребалните обичаи и обреди при християни и мюсюлмани 280

Културен туризъм и краезнание 303

Веселин ПЕТКОВ
Културни маршрути в Приморска Добруджа 305

Николай КОЛЕВ
Картичките с изгледи от град Велико Търново – свидетели на историята 312

Фолклор 323

Полина ПЕТРОВА
Функциите на певеца в песента „Цар иска Славка/слуга да му попее” 325

Цветомира КЮРКЧИЕВА
Календарно-обредна семантика на песента „Сестра птица при брат в тъмница” 330

ПРЕДГОВОР

Идеята за „Мартенските студентски четения“ се появи преди пет години у група студенти, тогава третокурсници в специалност *История* на Исторически факултет. Въпреки че вече бяха участвали в по няколко, различни конференции, преобладаващата част от които на надстудентско ниво, те бяха решили, че в нашия факултет трябва да има студентска конференция с широк тематичен профил, предназначена само за студенти. Форум, на който те биха могли да представят своите идеи, мнението си за определени исторически събития и факти и пр. В тази група влизаха настоящите докторанти Десислава Димитрова и Драгомир Георгиев.

Тази идея бе приета повече от радушно от ръководството на Исторически факултет. С немалко ентусиазъм и желание от страна на студенти и преподаватели на 10 март 2011 г. се състояха първите „Мартенски студентски четения“ на Исторически факултет. Като всяко начало и това бе трудно. Участваха 13 студенти – бакалаври и магистри от Исторически факултет. Интерес към първите по рода си студентски четения във факултета проявиха и студенти от специалност *Право* (Юридически факултет) и специалност *Български език и история* (Филологически факултет). За интереса и качеството на представените тези и дискусионни проблеми говори и фактът, че два от представените доклади на студенти от специалност История са включени в настоящия сборник.

Въпреки сравнително малкия брой участници с надежда за продължаване на поставеното добро начало ръководството на Исторически факултет реши „Мартенски студентски четения“ да станат ежегоден форум, който да привлече студенти с подчертани научни интереси от различни специалности, като им се предостави и възможността да публикуват своите първи научни дирения.

Вторите „Мартенски студентски четения” се състояха на 16 март 2012 г. В тях участваха общо 13 участници и докторанти с 13 разработки. 12 от участниците са от Великотърновския университет. От тях осем бяха от бакалавърски курс на обучение, специалност *История.* Участваха и трима студенти в магистърски програми на Историческия факултет на ВТУ („Европейската цивилизация: антично

и средновековно наследство", „Нова и съвременна история на Европа" и „Балканите в международните отношения XIX–XX в."). В четенията за първи път участва и един докторант от Исторически факултет, катедра „Нова и най-нова история на България". За пръв път в този форум се включи и един представител на Исторически музей – гр. Провадия, магистър по Етнология от ВТУ.

Третите „Мартенски студентски четения" се проведоха на 15–16 март 2013 г. На гости за четенията бяха колеги-студенти от Башкирския държавен университет от гр. Уфа в Руската федерация.

В четенията участваха общо 18 участници с 18 доклада и 1 лекция. През тази година участниците включили се в четенията бяха от два факултета на Великотърновския университет (Исторически и Филологически). От участниците седем бяха от бакалавърски курсове на обучение във ВТУ (специалности „История", „Право" и „Археология"). Участваха и четирима студенти в магистърски програми на Историческия факултет на ВТУ („Археология", „Културна антропология" и „История на дипломацията"), както и един студент от Филологическия факултет на ВТУ, магистърска програма „Транслатология с албански език". През тази година се увеличи броят на участниците в четенията, които са докторанти. Взеха участие общо 4 докторанти. Трима от тях бяха представители на две катедри в Историческия факултет (двама от катедра „Стара и средновековна история" и един от катедра „Нова и най-нова история на България"). За първи път в този форум се включи и един докторант – представител на чуждестранен университет (Фридрих-Александър Университет Ерланген-Нюрнберг). Продължена бе и традицията от предходната година като в четенията се включиха двама представители на Исторически музей – гр. Провадия (и двамата възпитаници на ВТУ).

Така се стигна до 2014 г. и четвъртите (станали вече ежегодни) „Мартенски студентски четения", които засега се оказаха може би най-успешната реализация на една доказала креативността си студентска идея – и като организация, и като заявени теми и състав на участниците, представители на студентските общности на няколко университета. За осъществяването им бе извършена дълга подготовка като предварително бе решено, че след провеждането на конференцията всички изпратени след това доклади ще бъдат прегле-

дани от редакционна колегия и когато е нужно ще бъдат из пратени за допълване (или поправяне), и след събирането им ще бъдат издадени като първи сборник, резултат от станалите вече ежегодни „Мартенски студентски четения“.

На четвъртите „Мартенски студентски четения“ бяха представени 52 доклада и съобщения от общо 54 участници. По-голямата част от тях (47) бяха от Великотърновския университет, от три негови факултета – разбира се, Историческия, Филологическия и Юридическия. Тази година сред участниците от други университети бяха представители на Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“ и за първи път на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. В студентския форум участваха общо 31 студенти бакалаври (от специалности „История“, „История и чужд език“, „История и география“, „Етнология“, „Културен туризъм“ и „Българска филология“ на Великотърновския университет и от специалности „История и география“, „История и биология“ и „География и биология“ на Шуменски университет). Трябва да бъде отбелязано, че за първи път сред участниците имаше и такива, обучаващи се в задочна форма на обучение. Участваха и четирима студенти в няколко магистърски програми на Исторически факултет на ВТУ („Археология“, „История и теория на държавното управление“, „Културна антропология“ и „Исторически извори, документи и архиви“), а също така и двама дипломирани магистри в магистърски програми „Археология“ и „Балканите в международните отношения XIX–XX в.“. В четвъртото издание на студентския форум взеха участие и 14 докторанти, представители на различни катедри на Исторически факултет („Археология“, „Нова и най-нова обща история“, „Нова и най-нова история на България“), на Юридически факултет (катедра „Публичноправни науки“), а също така и докторант на катедра „Нова и съвременна история“ на СУ „Свети Климент Охридски“. Трябва да бъде специално отбелязано и участието в конференцията на един вече защитил докторант – Татяна Димитрова.

Представените в настоящия сборник 41 статии, четени като доклади на проведените през 2011–2014 „Мартенски студентски четения“, дават представа за водените оживени дебати върху различни аспекти на историята, археологията, етнологията, фолклора, културния туризъм и краезнанието, теорията и методологията на педагогиката.

За провеждането на Четвъртите мартенски студентски четения и мащаба, в който те се случиха, немалка заслуга имаше и финансовата помощ на Студентски съвет на ВТУ.

След изтичане на обявените срокове за предаване на готовите за публикация статии, броят на получените в редакционната колегия беше значително по-малък от представените по време на конференцията доклади. При прегледа на получените материали от редколегията бе констатирано, че някои от получените текстове трудно биха могли да се впишат в понятието „статия“, „съобщение“ или друг подобен формат на научно изследване и по тази причина не бяха включени в настоящия сборник. При немалка част от приетите за публикация текстове се виждаха проблеми с правописа, цитирането и пр., които постепенно, с помощта и препоръките на членовете на редколегията, бяха намалени до минимум. И все пак за окончателните варианти на текстовете (правопис, стилистика и др.) отговорност носят самите автори. Тук е мястото да бъде откроена ролята на техническите редактори на сборника, които имат безспорен принос за окончателния вариант на настоящия сборник с проявената настойчивост и взискателност към авторите. След всички тези „перипетии“, част от процеса на подготовка на всяко едно издание за печат, готовите за публикуване материали бяха допълнени със статии от предходни издания на „Мартенските четения“, като за всяка една от тях е изрично отбелязано кога е била представена.

Освен всичко положително, казано дотук, представящо креативната страна на студентските научни дирения, трябва да бъде отбелязано, че отделни статии представят твърде спорни и проблематични като доказуемост хипотези, но въпреки това са включени в сборника в непроменен вид като за съдържанието им носят отговорност отново авторите.

И накрая. Съставителите се надяват настоящият сборник не само да популяризира резултатите от досега проведените „Мартенски студентски четения“ в Исторически факултет, но и да стане част от поредица студентски и докторантски изследвания върху историята, археологията, етнологията, фолклора, културния туризъм и краезнанието, теорията и методологията на педагогиката, географията.

Археология

ПРАИСТОРИЧЕСКИТЕ КУЛТУРНИ ПРОЦЕСИ НА ТЕРИТОРИЯТА НА БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ ЕПОХИТЕ НА НЕОЛИТА, ЕНЕОЛИТА И РАННАТА БРОНЗОВА ЕПОХА И КЛИМАТИЧНИТЕ АНОМАЛИИ „8200 BP“, „5300 BP“ и „4200 BP“*

Красимир КОВАЧЕВ
Магистър по археология
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: В тази статия се разглежда връзката между климатичните аномалии на холоцена и динамиката на развитие на праисторическите културни процеси на територията на България през епохите на неолита, енеолита и ранната бронзова епоха. Климатичните промени се представят чрез диаграми, отразяващи изменението на температурите и евстатичните колебания на морските нива. Културните процеси се представят чрез диаграми, отразяващи: 1) хронологичното развитие на селищните системи – диференцирано по региони и общо за страната; 2) хронологичното разпределение на броя на радиовъглеродните дати от археологически обекти от територията на България. Зависимостта между климатичните и културните процеси се установява чрез сравнителен анализ на екстремалните стойности на представящите ги хронограми.
Сравнителният анализ показва, че климатичните аномалии „8200 BP”, „5300 BP” и „4200 BP” не само влияят върху устойчивото развитие на праисторическото земеделско стопанство и като следствие – на праисторическите културни процеси, а изцяло определят периодизацията и хронологията на епохите на неолита, енеолита и бронзовата епоха у нас. Нещо повече. Динамиката на развитие на раннонеолитните култури в Близкия Изток, Балканите и Югоизточна Европа показва пълна синхронност с екстремалните климатични епизоди на бореала и атлантика, факт който заедно с палеоботаническите данни от Родопите, доказващи отглеждане на зърнени култури в района непосредствено след 9000 BP, и заедно с археологическите данни от обекти с монохромна керамика (Крайници I, Поляница-платото, Копривец I, Джулюница I, ...), датирани преди „8200 BP”, дава основание да се допусне, че същест-

* Редакционната колегия приема тезите на автора за твърде спорни и недоказуеми и по тази причина публикува текста без корекции.

вува самостоятелен (отделен с културен и физически хиатус), раннонеолитен, къснобореален-ранноатлантически, монохромен керамичен (вероятно и предкерамичен) етап на заселване на днешните български земи, изцяло предхождащ климатичната анамолия „8200 BP". Началото и продължителността на отделните краткотрайни и разпокъсани фази на този етап вероятно са свързани с най-благоприятните климатични епизоди на късния бореал и ранния атлантик и са следствие от най-мощната териториална експанзия на неолитните култури от Югоизточна Анатолия, реализирана между 8200 и 7000 calBC, когато тяхното влияние се разпростира в цяла Южна Анатолия и на запад достига Кипър, Крит и Балканите, а на североизток – Поволжието и Южен Урал. Краят на този раннонеолитен етап е предизвикан от рязкото захлаждане и засушаване, съпътстващо климатичното събитие „8200 BP".

Връзката между културните промени в човешкото развитие и околната среда се превръща в специален обект на изследване на съвременната археология и антропология около и след средата на миналия век. Американският антрополог J. Stewart въвежда термина *културна екология*, английският археолог G. Clarc за първи път използва *екологически подход* в археологическите изследвания, L. White създава модела на *многолинейната еволюция*, а K. Butzer въвежда термина *гео-археология*. Новите научни тенденции в археологията налагат използването на достиженията на множество други науки с цел – пълно проучване на елементите на човешката култура и на обитаемата среда и изясняване и обясняване на всички аспекти от човешкото минало. Така интердисциплинарните изследвания заемат важно и незаменимо място в археологическите и антропологическите изследвания. *Новата археология* развива идеите на *многолинеарния еволюционизъм*, *културната екология* и *културния материализъм* чрез използването на *хипотетико-дедуктивния* метод на A. Leroi – Gourhan, който акцентира върху екологичните и утилитарните аспекти на живот и върху създаването на хипотетични модели при търсене на основните закономерности на културното развитие. *Процесуалната археология* на C. Renfrew и K. Cook (1979), като вариант на *новата археология*, поставя акцентите върху околната среда, социалната структура на обществото и математическото им моделиране. *Неконвенционалната археология*, свързана с името

на R. Schild, включва различни изследователски насоки – палеогеография, динамичен технологичен анализ, многоаспектен анализ, изучаване на социо-икономическите аспекти на късните праисторически общества, биологичната история на човека и др.[1]

Настоящата работа представя мислене, стоящо най-близо до идеите на *новата* и *процесуалната археология*, и цели изясняване на връзката между климатичните аномалии на холоцена и праисторическите културни процеси на територията на България през епохите на неолита, енеолита и ранната бронзова епоха. В изследването се защитават две основни тези, изясняват се използваните понятия и методи и същността на климатичните събития „8200 BP", „5300 BP" и „4200 BP", източниците и начина на обработка на изходните данни.

Основни работни тези:

ТЕЗА 1: Глобалните климатични аномалии „8200 BP", „5300 BP" и „4200 BP", които са свързани с бързо и значително захлаждане и засушаване, ***пряко определят*** продължителността на устойчиво съществуване на праисторическите култури с икономика, базирана на ранноземеделско стопанство, т.е. тяхната ***периодизация и хронология***, поради две основни причини: 1) повлияват неблагоприятно върху възможността за производство на зърнени храни и като следствие – не позволяват осигуряване на достатъчно зимни продоволствени запаси, което води до локален демографски срив и/или до миграции на земеделските общности; 2) предизвикват намаляване на зимните ресурси на степните зони в Северното причерноморие и Среден Дунав и като следствие – миграции (инвазии) на степно население на юг от Дунав, които водят до деструктуриране (унищожаване) на икономиката на ранните земеделци, обитаващи днешната територия на България и изтласкването им на юг.

ТЕЗА 2: Общите закономерности на динамиката на развитие на праисторическите култури в Близкия изток и Югоизточна Европа между 8200 calBC и 6200 calBC, палеоклиматичните условия на Балканите по време на най-топлите фази на късния бореал и ранния атлантик, поленовите останки от житни култури в Родопите, датирани непосредствено след 9000 BP и археологическите находки от няколко обекта, датирани преди климатичното събитие „8200 BP" (Крайници I, Копривец I, Поляница-платото, Джулюница I), дават достатъчно основания да се твърди, че на територията на България е същест-

вувал ***самостоятелен къснобореален-ранноатлантически*** етап на неолитизация, реализиран ***изцяло преди*** климатичната аномалия „8200 ВР".

Двете тези са свързани с факта, че разглежданите климатичните промени са много бързи и с голяма амплитуда, и не позволяват еволюционно адаптиране на ранните земеделски общности към промените на околната среда и устойчиво поддържане на достатъчен демографски ресурс, способен да се противопостави на натиска на степните народи. Втората теза обръща по-специално внимание на ролята на климатичното събитие „8200 ВР" за разграничаване на етапите на неолитизация на нашите земи. Съществено в случая е, че то предизвиква временно преместване на ранните земеделци на юг от нашите земи – факт, който се установява с наличието на физически и културен хиатус между предхождащите и следващите го раннонеолитни културни явления по нашите земи.

Основни понятия и метод на изследване. Ограниченият обем на разработката не позволява детайлно изясняване на същността на всички понятия, свързани с оценката на палеоизмененията на околната среда, на тяхното общо и частно дефиниране и натоварване с конкретно съдържание за територията на Югоизточна Европа, Близкия Изток, Балканите, България и географски обособените райони на страната. Същото се отнася и за понятията, чрез които се прави връзка между палеогеографските и праисторическите културни процеси.

Поради тази причина тук само се споменават ключовите за изследването понятия: праисторически култури, археологически култури, етнокултури, *еко-етнокултури*, динамика на развитие на праисторическите култури, зона (периметър) на активност на локална и регионална култура, миграция, миграционни коридори, вектор на миграция, природогеографски процеси и събития, йерархия, същност, периодичност и датиране на природогеографските процеси и събития, палеоклимати, палеоекология, континентални и субконтинентални биоми, температурен градиент на устойчивост на екосистемите, биогеографски райони, биотопи, чиста първична продуктивност на екосистемите и въглероден еквивалент на годишно натрупваната биомаса в различните биотопи, стратиграфия, антропо-, био- и литостратиграфия, хроностратиграфия, еластични системи, еластичност на природна среда и на праисторическа култура и др.

Най-съществено за изследването е приемането, че праисторическите културни процеси и природогеографските процеси са *екстремално свързани процеси*, които се реализират в *екстремално свързани „еластични" системи*, пулсиращи в общ ритъм под влиянието на различни външни въздействия, чийто количествени и качествени изменения може да се представят чрез синхронизирани хронограми (диаграми със задължителна хронологична ос)[2]. Това приемане определя и избрания ***метод на изследване***: построяване и сравняване на екстремумите на хронограмите на природогеографските и културните процеси. Би следвало минимумите на хронограмите, отразяващи неблагоприятните климатични промени да съответстват на минимуми в хронограмите, отразяващи развитието на демографските, стопанските и други подбрани (чувствителни към климатичните промени) характеристики на праисторическите култури.

Изследването се реализира с няколко стъпки: 1) избор на базисни (най-точно датирани) хронограми, отразяващи климатичните промени – в случая – температурните промени, определени чрез изотопните съотношения на кислорода $^{18}O/^{16}O$, по данни от гренландски ледникови сондажи и езерни утайки в Европа (Обр. 1); 2) избор на хронограми, отразяващи евстатичните колебания на световния океан и Черно море (Обр.1); 3) построяване на хронограми, отразяващи културните процеси на територията на България – в случая две – с данни за развитието на селищните системи в отделните региони на страната (Обр.2) и с радиовъглеродни данни от археологически обекти (Обр. 3); 4) синхронизиране на различните хронограми; 5) – сравнителен анализ на хронограмите; 6) заключение.

Климатичните аномалии „8200 BP", „5300 BP" и „4200 BP". Климатичните аномалии са бързи, екстремални климатични промени, които обичайно не позволяват еволюционно адаптиране на всички организми в засегнатите от тези промени екосистеми и водят до значителни промени в организмовия свят и до промяна на биоресурсите на отделните биотопи в субконтинеталните биоми. Те може да се изразяват, оценяват и сравняват чрез скоростта (големината на промяната/продължителността на промяната) на реализиране на температурните промени (extr Δ t°C / 100 y). Счита се, че температурни промени по-големи от 3–4°C / 100–200 y са фатални за оцеляването на голяма част от организмите на планетата. Причините

за глобалните климатични аномалии не са напълно изяснени, но основните фактори през праисторическите епохи са астрономически и геотектонични, като се смята, че най-динамично е влиянието на: импактните удари (сблъсъци с космически тела), вулканичните изригвания на супервулкани, слънчевата активност и промените на наклона на земната ос, на земната орбита и на земната прецесия.

Климатичните аномалии на холоцена или „стремителните климатически събития" (СКС) са определени по хроностратиграфски данни от гренландски ледникови сондажи и отложения в ледникови езера. Понастоящем са разграничени шест нестабилни периода на холоцена, през които са реализирани болшинството от ключовите климатични аномалии. Тези периоди са определени в ***календарни дати спрямо настоящето*** и съответстват на интервалите: 9000-8000 calBP („8200 BP"); 6000-5000 calBP („5300 BP"); 4200-3800 calBP („4200 BP"); 3500-2500 calBP; 1200-1000 calBP и 600-150 calBP. Кулминациите на тези климатични аномалии (посочените в скоби дати), наречени „събития" (events) се разглеждат като най-значимите събития в историята на климата през холоцена[3].

Датирането на тези климатични събития е с максимално висока точност (1–10 години) и се базира на визуалното или инструменталното изброяване на сезонните годишни напластявания в гренландски ледникови сондажни ядки и на отложени слоести езерни ледникови глини (варви). В комбинация с други, предимно изотопни методи на изследване, календарната хронология се свързва с конкретните изменения на годишните температури, относителната влажност, количество на валежите и др. и така се очертава пълната картина на динамиката на климатичните изменения за последните 20 хил. г.[4] Откриването на органични останки в календарно датирани глинести седименти позволява и калибриране на скалата на радиовъглеродния метод[5].

Проблеми на синхронизацията на културните и природогеографските процеси

Поради факта, че разглежданите климатични събития са датирани с възможно най-висока точност, техните датировки са приети за базисни при синхронизирането на културните и палеоекологичните процеси на територията на нашата страна. Това означава, че: 1) следва да работим само с калибрирани радиовъглеродни дати от археоло-

гически обекти, поленови анализи и др. и 2) при различия в изходните хронологични данни, едновременните екстремуми на различните екстремално свързаните процеси и събития се датират по хронологичните данни за климатичните събития, т.е. календарните дати „8200 BP", „5300 BP" и „4200 BP" се приемат за датиращи (ако не се разполага с радиовъглеродни дати за конкретни природогеографски и културни събития), за меродавни (когато има различни радиовъглеродни данни) и калибриращи за съществуващите радиовъглеродни дати.

Синхронизирането на различните хронограми изисква преодоляването на следната ***проблемна ситуация***: от една страна – данните за хронологията на климатичните колебания на холоцена на територията на България и на останалите части от континента са различни; от друга – промените в екологичните системи в резултат от климатичните колебания са различни по характер и по степен на изразеност в отделните части на континента, което затруднява диференцирането и синхронизирането на границите и отделните фази на климатичните хронозони.

Продължителността и границите на отделните хронозони на холоцена е изяснена и определена на база хроностратиграфските следи от климатичните колебания в района на Балтийско море, Алпите, Гренландия и други места, и е позната като „схема на Блит-Сернандер", но ако между публикуваните некалибрирани радиовъглеродни дати няма съществени различия, то между калибрираните те са значителни. Очевидно е, че синхронизирането на културните процеси, развили се на територията на днешните български земи с установените на други територии климатични аномалии на холоцена, не може да се извърши без да се отговори на въпрса: Къде се разполагат разглежданите в настоящото изложение климатични аномалии „8200 BP", „5300 BP" и „4200 BP" спрямо некалибрираните и калибрираните дати на климатичните хронозони на холоцена и Климатичния максимум?

Холоценът включва пет главни климатични хронозони, всяка от които има по няколко фази: *пребореал (PB, ранен – PB-1 и късен – PB-2); бореал (BO, ранен – BO-1, среден – BO-2, късен – BO-3); атлантик (AT, ранен – AT-1, среден – AT-2, късен – AT-3;* някои изследователи разделят *атлантика* на 2 фази, а други на 6 фази*), суббореал (SB, ранен – SB-1, среден – SB-2, късен – SB-3)* и *субатлантик (SA, ранен – SA-1, среден – SA-2, късен – SA-3)*[6].

Най-топлата и влажна част на холоцена, наречена Климатичен или Холоценски максимум (оптимум), се свързва обичайно с неолитизацията на Балканите и Европа – културен процес, който започва след втората половина на VII хил. пр.н.е.[7] През този период средногодишните температури са били по-високи от съвременните с около 2°C, а средногодишните валежи са били няколкократно по-високи и в най-сухите, пустинни днес места на планетата в Африка и Азия. Обичайните датировки (некалибрирани радиовъглеродни дати) на хронозоните на холоцена са следните: *пребореал* – 10-9 Ка BP; *бореал* – 9-8 Ка BP; *атлантик* – 8-5 Ка BP; *суббореал* – 5-2,5 Ка BP; *субатлантик* – от 2,5 Ка BP до днес. Холоценският максимум е с продължителност 8-4 КаBP и съвпада с климатичния интервал *късен бореал – атлантик – ранен суббореал*. Официално приетото начало на холоцена по Международната стратиграфска скала е 11,7 Ка calBP[8].

Калибрираните дати на холоценските климатични хронозони, публикувани от M. Otte в *La prehistoire* са следните: *пребореал* – 9200-8030 calBC; *бореал* – 8030-6900 calBC; *ранен атлантик* – 6900-4880 calBC и *късен* атлантик – 4880-3450 calBC; *суббореал* – 3450-820 calBC; *субатлантик* – от 820 calBC до днес. В същото издание, цитирайки друг източник, авторът посочва други дати, които са по-близки до официално приетото начало на холоцена: *пребореал* – 9600-8600 calBC; *бореал* – 8600-7500 calBC и *атлантик* – 7500-3800 calBC[9].

Според други публикации, занимаващи се с проблемите на кватернерната хронография, *пребореалът* е датиран в интервала 11515 – 9980 calBP (9565-8030 calBC) и скоро след неговото начало е регистрирана и първата холоценска климатична осцилация – Млад Дриас II (YD II), около 9800 BP (11145 calBP или 9200 calBC), която разделя двете фази на климатичната хронозона. Според данни от ледникови сондажи в Гренландия, началото на холоцена, съответно и началото на пребореала, в абсолютни дати е около 11400 calBP, а първата осцилация – около 11150 calBP[10].

Хронографията на климатичната еволюция на холоцена в района на Северното Причерноморие има следния най-общ вид (позициите на отделните изследователи са базирани на обща схема – „схема на Блит-Сернандер", но имат различия при оценка на локал-

ните палинологически и радиовъглеродни данни): РВ-1 – 10300-9500 ВР; РВ-2 – 9500-9300/9000 ВР; ВО-1 – 9300/9000-8600 ВР; ВО-2 – 8600-8300 ВР, ВО-3 – 8300-7900 ВР; АТ-1 – 7800-6900 ВР (АТ-1а – 7800-7400 ВР, АТ-1в – 7400-6900 ВР); АТ-2 – 6900-5800 ВР (АТ-2а – 6900-6300 ВР, АТ-2в – 6300-5800 ВР); АТ-3 – 5800-4800 ВР (АТ-3а – 5800-5300 ВР, АТ-3в – 5300-4800 ВР); SB-1 – 4600-4100 ВР; SB-2 – 4100-3300 ВР; SB-3 – 3300-2600 ВР (SB-3a – 3300-2900 ВР, SB-3в – 2900-2600 ВР). Калибрираните радиовъглеродни дати от поленовите анализи в същия район определят следната периодизационна схема: АТ-1 – 6700-5900 calBC; АТ-2 – 5800-5200 calBC; АТ-3 – 4900-3400 calBC; SB-1 – 3200-2500 calBC; SB-2 – 2300-1300 calBC; SB-3 – 1200-900 ВР[11].

Корелацията между локалните и регионалните зони и субзони на поленовите ансамбли на територията на България се базира също на „схемата на Блит-Сернандер". Палиностратиграфията на холоцена, установена за Западното Черноморие има следния вид: *пребореал* – 10-9 Ка ВР = ***VI*** регионална зона, субзона ***a***; *бореал* – 9-8 Ка ВР = ***VI*** регионална зона, субзона ***b***; атлантик – 8-5 Ка ВР = ***VII*** регионална зона; *суббореал* – 5-3 Ка ВР = ***VIII*** регионална зона; *субатлантик* – от 3 Ка ВР до днес = ***IX*** регионална зона[12], но калибрираните радиовъглеродни дати на палеоекологичните данни от Варненското, Дуранкулашкото и Шабленското езера показва съществени различия за границите на климатичните хронозони спрямо установените в Западна Европа и Западното Причерноморие, а именно: *пребореал* – около 8000-7300 calBC; *бореал* – около 7300-6200 calBC; *атлантик* – 6200-3100 calBC; *суббореал* – около 3100-500 calBC; *субатлантик* – след 500 calBC[13].

От изложените по-горе различния в климатичните хроноскали става ясно, че тяхното прецизно корелиране е задача, която надхвърля значително целите на тази работа, но дори и с известни компромиси е необходимо да се преме климатична хроноскала, базираща се на датираните климатични аномалии и преобладаващите калибрирани данни за климатичните хронозони на холоцена. Проблемите всъщност са свързани основно с първата климатична аномалия – „8200 ВР". Калибрираните радовъглеродни данни на поленовите анализи

от Варненското, Дуранкулашкото и Шабленското езера поставят климатичното събитие „8200 BP" на границата между бореала и атлантика, а всички останали хроноскали имат различни, но значително по-ранни дати за край на бореала и начало на атлантика – 7500, 6900 и 6700 calBC, т.е. събитието „8200 BP" следва да се приеме като вътрешно за атлантическата зона – граница между АТ-1 и АТ-2 при трифазно ѝ разделяне. За граница между бореала и атлантика приемам датата 6900 calBC, тъй като тя е най-често срещана в хроноскалите, а освен това е най-близка до едно ясно забележимо захлаждане между 7200 и 7000 calBC, след което следват максимуми на температурите и евстатичните морски нива между 7000 и 6750 calBC (обр. 1). Трябва да се отбележи, че според изотопните данни на кислорода (обр. 1), късноборealните температури между 7600 и 7200 calBC не се различават съществено от ранноатлантическите, повисоки са от предхождащите ги между 8200 и 7600 calBC и приемането на датата 7500 calBC за граница между двете хронозони също изглежда логично. Интересно е да се отбележи, че и двете дати – 7500 calBC и 6900 calBC, са синхронни с датите, разграничаващи вътрешните фази на предкерамичния неолит „B" в Леванта и Анатолия[14].

Защитата на *Теза 2* касае процеси и събития случили се между 8200 calBC и 6200 calBC (събитие „8200 BP") и може да приемем, че събитията, случили се между 8200 calBC и 6900 calBC, са късноборealни, а събитията случили се между 6900 calBC и 6200 calBC са ранноатлантически, но тъй като културните събития през същите периоди засягат няколко все още недиференцирани фази на един самостоятелен етап на неолитизация на територията на България, предхождащ изцяло събитието „8200 BP", приемам да наричам този етап *късноборealен-ранноатлантически*.

Климатичното събитие „5300 BP" очевидно съвпада с границата между атлантик и суббореал, а събитието „4200 BP" – с границата между първа (SB-1) и втора фаза (SB-2) на суббореала и с края на Климатичния оптимум. За начало на Климатичния оптимум приемам началото на Атлантическия период с некалибрирана радиовъглеродна дата 8000 BP и калибрирана радиовъглеродна дата 6900 calBC, дата, която е непосредствено след отбелязаното късноборealно захлаждане около 7200-7100 calBC.

Културните процеси на неолита, енеолита и РБЕ и климатичните аномалии „8200 BP", „5300 BP" и „4200 BP"

Защита на Теза 1:

1. Сравняване на хронологичните граници на разглежданите епохи с климатичните аномалии „8200 BP", „5300 BP" и „4200 BP".

Приетата в българската археология периодизация и хронология на епохите на неолита, енеолита и ранната бронзова епоха е следната: *неолит* – 6200 (6400-6200)-5000 calBC; *енеолит* – 5000-4000 calBC; *преходен период* – 4000 (4100/3700)-3300 (3400/3200) calBC; *РБЕ* – 3300-2200/2000 calBC[15].

Връзката между посочените климатични аномалии и абсолютната хронология на културите в България е повече от очевидна: първата („8200 BP") е свързана с *началото на неолитизацията* на Балканите и на днешните български земи, втората („5300 BP") – с *края на преходния период* и с *началото на бронзовата епоха*, а третата („4200 BP") – с *края на ранната бронзова епоха*.

Трите климатични аномалии бележат границите на периоди с продължителен археологически хиатус: първата – хиатуса между най-ранния монохромен керамичен неолит и ранния неолит с бяло рисувана керамична украса (около 200 години); втората – края на хиатуса на преходния период между енеолита и бронзовата епоха, регистриран в селищните могили, продължил около 600-800 г., 4000-3200 calBC и третата – хиатуса на средната бронзова епоха, около 400-600 г. – 2200/2000-1600/1500 calBC[16]. Забелязва се също, че продължителността на преходния период и на хиатуса на СБЕ съвпадат с регистрираните в ледниковите сондажи холоценски климатичните смущения между 6000 и 5000 calBP и между 4200 и 3800 calBP.

Установените по археологически данни миграции на степни народи от Северното Причерноморие в нашите земи и прекъсването на живота в селищните могили през *преходния период* и в края на РБЕ показва, че в основата на културните промени стоят климатичните аномалии, които влияят неблагоприятно както върху праисторическите земеделски стопанства, така и върху ресурсите на степните зони.

2. Построяване на хронограми, отразяващи динамиката на културните процеси през неолита, енеолита и РБЕ

Динамиката на културните процеси е изразена по два начина, всеки с независими изходни данни от археологическите проучвания на територията на България: 1) чрез изменението на броя на селищата през различните епохи (бр. селища/етап на епоха) и 2) чрез хронологичното разпределение на броя на радиовъглеродните дати от археологически обекти, групирани за 100-годишни периоди (бр. ^{14}C/100 г.).

2.1. Диаграми на развитието на селищните системи

Изходните данни за селищата са диференцирани по основните физикогеографски и културни райони на страната. За Югозападна България те са взети от публикацията на Ст. Чохаджиев – *Неолитни и халколитни култури в басейна на река Струма*, където са описани общо 191 праисторически селища[17], за Северозападна България – от публикацията на Б. Николов – *От Искър до Огоста*, където са описани 151 обекта от бившия Врачански окръг[18], за Централна Северна България – от публикацията на В. Илчева – *Хотница – стари селища и могили*, в която са описани 23 селища[19], за Североизточна България – от публикацията на Цв. Дремсизова-Нелчинова – *Археологически паметници в Русенски окръг*, където са описани общо 32 праисторически селища[20]. За Североизточна България и Черноморското крайбрежие, със съдействието на Вл. Славчев от РИМ – Варна, са описани общо 54 селища от област Варна. За района на Тракия изходни данни са взети от публикацията на Г. Георгиев и кол. – *Езеро-раннобронзовото селище*, където са описани 76 праисторически селища в Новозагорско[21].

Данните обхващат общо 527 праисторически селища и позволяват да се изгради достатъчно пълна картина на измененията в селищните системи по региони и общо за страната. Тъй като изходните данни са с определена относителна хронология (ранен/среден/късен неолит/енеолит...), подреждането и сумирането им в диаграмите е според приетата у нас абсолютна периодизация и хронология на разглежданите епохи.

Диаграмите са показани на обр. 2, където диаграма 1 е обобщаваща, а диаграми 2–7 са за отделните райони. В обобщаващата

диаграма се открояват три максимума: първият съответства на епохите на неолита и енеолита, където стойностите на диаграмата нарастват от 85 до 180 пункта; вторият – на ранната бронзова епоха, с максимална стойност 110 пункта, и третият – на късната бронзова бронзова епоха, също със стойности 110 пункта. Минимумите също са три. Те предхождат описаните максимуми и хронологически съответстват на климатичните аномалии „8200 BP", „5300 BP" и „4200 BP". Първите два минимума са свръхекстремни и стойностите на регистрираните селища (не повече от 3-5) практически клонят към нула, като преходът от максимум към минимум е рязък, белязан от повсеместни хиатуси. Първият от тях е непосредствено преди интензивната неолитизация на Балканите, започнала след „8200 BP", а вторият съответства на преходния период между енеолита и ранната бронзова епоха. Третият минимум има стойност 50 пункта и отразява ситуацията през средната бронзова епоха.

Като малък, слабо изразен максимум, който хронологически предхожда климатичната осцилация „8200 BP", може да се отбележи наличието на няколко раннонеолитни селища от монохромния етап на ранния неолит, които бележат по-ранно присъствие на неолитно население по нашите земи. Този максимум и последвалият го минимум дават основание да се формулира *Теза 2*.

Обобщаващата диаграма 1 показва пряка връзка между глобалните климатични промени по време на разглежданите климатични аномалии и динамиката на развитие на праисторическите култури на Балканите. Диаграмите на отделните райони обаче показват, че общите тенденции се реализират с различна интензивност и по различно време в рамките на отделните етапи на епохите. Прави впечатление, че най-ранен и най-изразен неолитно-енеолитен максимум показват стойностите на диаграмата на Югозападна България, на който съответства малък минимум в Северозападна България. През следващите етапи разнопосочните тенденции на диаграмите на двата района се запазва – намалението на стойностите в Югозападна България съответства на увеличение на стойностите в Северозападна България, което би могло да се обясни с миграционна вълна, бавно придвижваща се от юг на север по Струмско-Искърския миграционен път. По-бързият ранно- и късноенеолитен растеж на стойностите на

диаграмата на Югозападна България, може да се обясни с влиянието на бързото покачването на морските нива между 8000 и 7500 BP върху миграциите от селища, разположени по Егейското крайбрежие и островите.

Диаграмите на Врачанско, Хотница и Варненско показват слабо изразени минимуми през прехода от неолита към енеолита. Всички диаграми, с изключение на тази на Хотница, имат изразителни минимуми през Преходния период (през този период в района на Хотница няма промяна на броя на селищата, но има промяна в начина на живот на населението – появяват се белези на културите на степните народи от Северното Причерноморие). Всички диаграми имат високи стойности през късната бронзова епоха, като броят на селищата се доближава до максимумите на предхождащите епохи. Изключение прави Югозападна България, където броят на селищата намалява до 1/15 от краснонеолитния максимум.

2.2 Диаграма на хронологичното разпределение на радиовъглеродните дати *(бр.^{14}C/100 г.).*

Диаграмата е показана на обр. 3. Изходните данни за нея са взети от публикацията *Zur absoluten Chronologie der bulgarischen Urgeschichte*[22] (Gorsdorf, където за 60 праисторически археологически находища от България са представени над 400 радиовъглеродни дати. Диаграмата е обобщаваща за територията на страната и данните са групирани само хронологически, без да са диференцирани по обекти и райони. Открояват се максимумите на неолита – около 5700-5600 calBC, на прехода между средния и късния енеолит – около 4500-4400 calBC и на ранната бронзова епоха – 3100-2400 calBC, със супермаксимум около 2900-2800 calBC. Минимумът на Преходния период като цяло е между 4200 и 3400 calBC, със суперминимум между 3600-3400 calBC, но неравномерността и покачването на стойностите около 3900-3800 calBC показва, че тенденциите на обезлюдяване не са едновременни във всички райони. Минимумът на средната бронзова епоха се разполага между 2000 и 1500 calBC и е с нулева стойност между 1800 и1500 calBC.

Забелязаното в някои от диаграмите на развитието на селищните системи намаление на броя на селищата в прехода неолит – енеолит (3, 4, 6 на обр. 2), тук се откроява по-категорично с един

продължителен спад в стойностите на диаграмата на радиовъглеродните дати между 5300 и 4800 calBC.

Сравняването на абсолютната периодизация и хронология на неолита, енеолита и РБЕ и екстремумите на диаграмите, отразяващи динамиката на културните процеси през тези епохи с разглежданите климатични аномалии – „8200 BP", „5300 BP" и „4200 BP", пределно ясно показва, че периодизацията и хронологията на епохите изцяло се определят от съответните климатични аномалии и свързаните с тях по-продължителни климатични смущения (обр. 1, обр. 2, обр. 3), което потвърждава твърденията на *Теза 1*.

Теза 1 се потвърждава и от факта, че две други климатични смущения – „7500 BP" и „7000 BP", съответстват на преходни културни фази на разглежданите епохи и на промени в разположението и характера на селищните системи. *Теза 1* се потвърждава и от извършеното от автора изследване на палеогеографската среда в района на *Крайници I*, което установява промяната в почвените характеристики на района, съответна на климатичната аномалия „8200 BP". Откритият хроностратиграфски репер позволява абсолютно датиране на най-вероятните хронологични граници на съществуване на ранноneолитното селище *Крайници I* – между 7000 – 6500/6400 calBC[23].

Защита на Теза 2: За да се защити тази теза, трябва да се отговори на два въпроса: 1) защо имаме основание да твърдим, че монохромният раннонеолитен етап, регистриран по нашите земи, предхождащ климатичната аномалия „8200 BP", трябва да се разглежда като самостоятелен раннонеолитен етап; и 2) доколко това допускане се подкрепя от археологическите данни за неолитизацията на съседните територии на днешна Гърция, Егейските острови и Турция, и колко най-ранна би могла да бъде тази неолитизация?

Коментирайки палеоклиматичната среда, съпътстваща неолитизацията на Балканите и днешните български земи „от третата четвърт на VII и до началото на VI хил. пр.н.е.", Х. Тодорова отбелязва, че „около 6200 г. пр.н.е. настъпва едно временно захлаждане", което не позволява дълготрайно заселване на север от Балкана и принуждава раннеолитните заселници с монохромна керамика от Североизточна България да се спуснат на юг и да заселят Тракия (култура Караново I). Авторката маркира интервала 6200–6000 г. пр.н.е. като

период на II етап на неолитизацията на Европа, който се характеризира с денеолитизация на Североизточна България и неолитизация (от същото население) на Тракия[24]. Тази теза на авторката защитава виждането за непрекъснато обитаване на днешните български земи и за пряка приемственост между културните традиции на населението, носител на археологическата култура на монохромната керамика от Североизточна България и населението, носител на археологическата култура на бялорисуваната керамика. В резултат от това схващане, на блок-схемите, отразяващи периодизацията и хронологията на процеса на неолитизация на България и Балканите, монохромната фаза на ранния неолит, макар и отделена от останалите раннонеолитни фази, се разполага непосредствено преди Караново I в абсолютни хронологични граници между 6200 и 6000 calBC и влиза в хронологичните рамки на т.нар. от Х. Тодорова „II етап на неолитизацията на Европа"[25], въпреки, че известните към 1993 г. калибрирани въглеродни дати от Поляница-платото са 6305+–75 calBC, или 6390-6222 calBC, 6433-6163 calBC[26].

Причините да твърдя, че монохромната фаза на българския керамичен неолит не е част от така формулирания II етап на неолитизацията на Европа, а е част от I етап на неолитизацията на Балканите и Европа, който изцяло предхожда климатичното събитие „8200 BP" са следните: 1) По време на климатичната аномалия „8200 BP" скоростта и порядъка на захлаждането и засушаването са около 1,5 пъти по-големи от регистрираните през следващите две климатични събития – „5300 BP", „4200 BP" (обр. 1), по време на които археологическите данни категорично доказват, че праисторическото земеделско стопанство по българските земи се деструктурира и прекратява своето съществуване. В резултат – налице е значителен физически и културен хиатус в селищните системи. От това следва, че и по време на климатичната аномалия „8200 BP" не е възможно устойчиво практикуване на раннонеолитно земеделие по българските земи и има пълно прекъсване на неолитните културни процеси. Показателно е, че по същото време („8200 BP") под влияние на същите глобални климатични въздействия е налице прекъсване на обитаването в редица селищни могили в Анатолия[27]; 2) прекъсването на културните процеси е продължително – налице е физически и културен

хиатус с продължителност от около 150–200 години, съответстващ на кулминацията на климатичната аномалия, който не позволява съществуването на приемственост в културните традиции на населението, обитавало земите преди и след климатичната аномалия; 3) археологическите данни показват категорично, че действително липсва технико-типологична връзка между монохромната керамика от селищата, съществували преди климатичната аномалия „8200 BP" и бялорисуваната керамика, характерна за най-ранните култури, появили се непосредствено след аномалията; 4) известните абсолютни дати от Поляница-платото и определената абсолютна дата за Крайници I, категорично се отнасят за културни явления предхождащи климатичната аномалия „8200 BP". Доколкото Поляница-платото е раннонеолитен обект от културна група Копривец, включваща няколко синхронни селища (Копривец I, Джулюница I, ...), може да се очаква, че всички те ще имат калибрирани радиовъглеродни дати преди климатичното събитие „8200 BP".

Наличието на пълно, продължително прекъсване на обитаването, на прекъсване на приемствеността и на значителна промяна на характеристиките на културните процеси са достатъчни основания, за да се отдели монохромният етап като напълно самостоятелен етап на неолитизация на българските земи. В посочените по-горе блок-схеми на периодизацията на България и Балканите, той би следвало да се отдели с хиатус от следващите етапи и да се разположи в абсолютни хронологични граници изцяло преди събитието „8200 BP", съответно преди 6200 calBC. Този *монохромен* етап на ранния неолит би могъл да се нарече *къснобореален-ранноатлантически*, с което се разграничава от следващите го етапи и ясно се синхронизира с климатичните хронозони на холоцена.

Колко най-ранна би могла да бъде долната граница на този раннонеолитен етап?

Според общоприетия модел на неолитизация на Европа, той би могъл да се свърже само с неолитизационни импулси, насочени на север, извършени от население, обитаващо днешните територии на Гърция, района на Мраморно море и Анатолия. Ограниченият обем на разработката позволява само да маркираме някои от културните явления, случили се на юг от нашите земи, свързани с неолити-

зацията на Балканите и изцяло предхождащи климатичната аномалия „8200 BP".

***Леванта и Анатолия**:* 8200-7000 calBC – период на най-мощната миграционна експанзия на раннонеолитно население от Близкия Изток и Източна Анатолия, свързан с неолитизацията на цяла Анатолия, Кипър и Крит; 7600 calBC – приключване на одомашняването в Близкия Изток и Анатолия; 7500 calBC – поява на най-ранната неолитна керамика в Близкия изток и Анатолия и на степната керамика в Поволжието и Приуралието[28].

Данните от неолитизацията на Близкия изток и Анатолия показват, че след 7500 calBC на Балканите, Егейските острови и около Мраморно море, в културните пластове на късния мезолит и ранния неолит биха могли да се открият отделни находки, доказващи самостоятелно или в комплекс използване на житни култури, домашни животни и монохромна керамика.

Континетална Гърция и островите в Егейско море: Посочени са само данни от няколко новопроучени обекта, съдържащи културни нива от периода на прехода мезолит-неолит, които допълват информацията за монохромната неолитна фаза от Тесалия, Арголида (култура Ахилеон), синхронна на културна група Копривец[29].

Theopetra Cave: мезолитно обитаване от 9700 до **7995** BP (около **7100-6700 calBC**). В късните мезолитните нива се откриват: Hordeum vulgare ssp exastichum, Triticum boeoticum и диворастящи Lens sp. и Vicia ervilia – сигурен белег за най-ранно самостоятелно възникнало земеделие в източна Тесалия. Ранен керамичен неолит се открива след 7700 BP (около 6600 cal BC); **Sidary**: късен мезолит – 7770+–340 BP, висококачествен кремък, внос от крайбрежието на Албания, но напълно различна кремъчна индустрия от тази на Западните Балкани, Далмация („кастелнова" и „паракастелнова"); ниво „C" – импресо керамика, **7670**+-120 BP (около 6500 calBC); **Sarakenos Cave**: късен мезолит, ниво 4 – 7950+–50 BP **(7050**-6690 BC), кости от дребни бозайници и птици, останки от дъб (горски ландшафт); ниво 3 – хиатус между мезолита и ранния неолит, продължил около 200 радиовъглеродни години – 7960–7780BP; ниво 2, монохромна керамика – **7680**+– 40 BP (**6600**-6450 calBC) и кости от домашни животни – овен, коза. Каменните оръдия са изработени от обсидиан

и светложълт кремък (blond silex); **Klissura Cave**: ранен, локален егейски мезолит, местен кремък; в късните мезолитни фази се установяват контакти с неолитни общини – промяна на технологията и поява на вносен, *медно-восъчен кремък от Северна България*, типичен за Тесалия и Арголида за периода 7700-7000 BP (след **6600** calBC); **Cyclops Cave**: мезолит – 8600-6989 BC, обсидиан, в най-горните мезолитни нива има останки от домашни овце и кози (**6800-6600** calBC); ранен неолит – 7779+–BP (6643-6531 calBC), обсидиан[30].

Данните показват, че в Тесалия, Арголида и на егейските острови най-ранните зърнени култури са с местен произход и се появяват между 7100-6700 calBC, най-ранното одомашняване – около 6800-6600 calBC, а най-ранната монохромна керамика – около 6600 calBC. Наличието на вносен кремък от Северна България, показва, че около и непосредствено след 6600 calBC, територията на Северна България попада в зоната на активност на егейските неолитни общини, т.е. може да се очаква, че след 6600 calBC на север от Балкана са съществували краткотрайни сезонни раннонеолитни обиталища, свързани с добива на кремъчни суровини.

***Мраморноморско крайбрежие*:** *Предкерамичен неолит*: **Calca, Muslucesme** – около 7000 calBC; *Монохромен керамичен неолит*: Archaic **Fikirtepe** – най-ранните културни останки са непосредствено след 7000 calBC, **Ilpinar** X, **Bulgar Kaynagi** (това е най-северно разположеното раннонеолитно селище с монохромна керамика, близо до град Киркларели, на по-малко от 50 км от южната ни граница при М. Търново), **Kaynarca, Buruneren** – около 6700-6600 calBC[31].

Територията на България: 9000 +-300 BP – единствената радиовъглеродната дата от Крайници I; 9000 BP – най-ранното екстремално развитие на мощни дъбови гори в района на Южна България[32]; 9000 BP – най-ранни поленови останки от зърнени култури в Южна България – по данни от Купена, Родопите[33]; 7100 calBC – най-ранно заблатяване в района на Крайници I; 7000 calBC – възможно най-ранно начало на формиране на хиатусния черен почвен пласт, покриващ Крайници I; 7000-6500/6400 calBC – датиране на Крайници I по палеогеографски данни.

Обобщаване на данните от България и съседните територии: Според посочените по-горе данни, може да очакваме, че на

територията на днешните български земи *късноборealния-ранноатлантически етап на неолитизация* би могъл да има две фази: първа, предкерамична – между 7100-6900 calBC и втора, монохромна керамична – 6900-6200 calBC. С оглед на конкретните климатични колебания през ранния атлантик (обр. 1), втората фаза би могла да има две подфази – 6900-6500 calBC и 6500-6200 calBC, от която са откритите към днешна дата у нас археологически находки.

Заключение

Аргументираната защита на представените две тези доказва**,** че глобалните климатични промени и в частност разгледаните три холоценски климатични аномалии – „8200 BP", „5300 BP" и „4200 BP", пряко влияят на развитието на праисторическите културни процеси през неолита, енеолита и ранната бронзова епоха, като буквално определят тяхната периодизация и хронология. Установените закономерности на това влияние върху ранните земеделски общности и точното календарно датиране на климатичните събития биха могли да се използват за калибриране на съществяващите радиовъглеродни данни. Останалите климатични смущения през епохите на бореала и атлантика, които ясно се разчитат в изотопните диаграми на кислорода, също биха могли да се използват за определяне на най-вероятните хронологични граници на установените по археологически път смущения в културните явления и за датиране на вътрешните етапи и фази на тези епохи.

Специфичността на климатичната аномалия „8200 BP" се изразява в нейната роля на разделително събитие между първата и втората вълна на неолитизация на Балканите и Европа, а монохромният етап на ранния неолит, изцяло предхождащ тази аномалия, открит в няколко селища от територията на България, следва да се отнесе към първата европейска неолитизационна вълна, която се проявява като самостоятелен *къснобореален-ранноатлантически* етап на неолитизация на Балканите и българските земи в периода 7100-6200 calBC.

Резултатите от изследването показват, че интердисциплинарният подход е силен и незаменим инструмент за изясняване на целия комплекс от фактори, определящи хода на човешкото развитие и динамиката на културните процеси през праисторическите епохи.

БЕЛЕЖКИ

[1] **Гацов и кол**. Началото. София, 1994, с. 24–28.

[2] **Ковачев, К**. Динамика на развитието на праисторическите култури на територията наБългария- магистърска дипломна работа. ВТУ, 2014, с. 12–21.

[3] **Иванова, Св. и кол.** Модели жизнедеятельности населения Северо-западного Причерноморья и климатические аномалии (6200–2000 лет до н.э.) – STRATUM plus № 2, Санкт-Петербург, Кишинев, Одеса, Бухарест, 2011, с. 102.

[4] **Иванова, Св. и кол.** Модели жизнедеятельности населения Северо-западного Причерноморья и климатические аномалии (6200–2000 лет до н.э.) – STRATUM plus № 2, Санкт-Петербург, Кишинев, Одеса, Бухарест, 2011, с. 106–107, рис. 1.

[5] **Lowe, J., Walker , M.** Reconstructing Quaternary Environments – 2nd Edition. Pearson Printice Hall, 1997, 267–273.

[6] **Иванова, Св. и кол.** Модели жизнедеятельности населения Северо-западного Причерноморья и климатические аномалии (6200–2000 лет до н.э.) – STRATUM plus № 2, Санкт-Петербург, Кишинев, Одеса, Бухарест, 2011, с. 103–105, табл. 1.

[7] **Тодорова, Х.** Новокаменна епоха в България. София 1993, с. 42–63.

[8] **Николов, Т.** Глобални изменения на климатите в историята на Земята. С.: Проф. Марин Дринов, 2011, с. 242–246, Табл. 4, Фиг. 49.

[9] **Otte, M.** La prehistoire. Bruxelle, 2009, 145–147, fig.142, 143, 144.

[10] **Lowe, J., Walker , M.** Reconstructing Quaternary Environments – 2nd Edition. Pearson Printice Hall, 1997, 352–354, fig 7.20, 7.21, Tabl. 7.2.

[11] **Иванова, Св. и кол.** Модели жизнедеятельности населения Северо-западного Причерноморья и климатические аномалии (6200–2000 лет до н.э.) – STRATUM plus № 2, Санкт-Петербург, Кишинев, Одеса, Бухарест, 2011, с. 103–105, табл. 1, 107.

[12] **Filipova, M.** POLYNOSTRATIGRAPHY OF PLEISTOCENE AND HOLOCENE SEDIMENTS FROM THE WESTERN BLACK SEA AREA. – В: Доклади на БАН. Т. 60, 2007, № 3, с. 286, table 2.

[13] **Tonkov, S., Bozilova, E.** PALEOECOLOGICAL DATA ABAUT THE END OF THE HOLOCENEN CLIMATIC OPTIMUM IN BULGARIA, IV millennium BC. „St. Kl. Ohridski" Sofia. T. 87, 1995, 5–14, fig. 3, 4.

[14] **Otte, M.** Vers la prehistoire. Bruxelle, 2007, 188–192).

[15] **Бояджиев, Я.** Научна конференция „Периодизация и хронология на праисторията в българските земи" – В: Годишник на Департамент Археология – НБУ. Т. 1, 1994, С. 253–254; **Gosdorf, J., Bojadziev, J.** Zur absoluten Chronologie der bulgarischen Urgeschichte – In: EURASIA ANTIQUA, band 2, 1996, 107,

121. **Лещаков, К.** Изследвания върху бронзовата епоха в Тракия. – В: Годишник на СУ „Св. Кирил и Методий“, 1999, том 84–85. София, 2000, 10-Табл. I; **Тодорова, Х.** Каменно-медна епоха в България. София, 1986, 235 – Табл. 35; **Тодорова, Х.** Новокаменна епоха в България. София 1993, 86–91).

[16] **Бояджиев, Я.** Научна конференция „Периодизация и хронология на праисторията в българските земи“ – В: Годишник на Департамент Археология – НБУ. София, Т. 1, 1994, с. 253–254.

[17] **Чохаджиев, С.** Неолитни и халколитни култури в басейна на река Струма. Велико Търново, 2007, с. 31–54.

[18] **Николов, Б.** От Искър до Огоста – история на 151 села и градове от бившия Врачански окръг. С.: Алиса, 1996.

[19] **Илчева, В.** Хотница – стари селища и находки, част I – Праистория. „ПАН-ВТ“, 2008, с. 9–36.

[20] **Дремсизова-Нелчинова**. Археологически паметници в Русенски окръг. Русе, 1983.

[21] **Георгиев и кол.** Езеро-раннобронзовото селище. София, 1979, 11–обр. 4.

[22] **Gosdorf, J., Bojadziev, J.** Zur absoluten Chronologie der bulgarischen Urgeschichte – In: EURASIA ANTIQUA, band 2, 1996, 105–174.

[23] **Ковачев, К**. Динамика на развитието на праисторическите култури на територията на България – магистърска дипломна работа, ВТУ, 2014, с. 122–134, 190-Табло IV.3.3.

[24] **Тодорова, Х.** Новокаменна епоха в България. София, 1993, с. 62–63, 64-Табл. 2, 72-Табл. 5.

[25] **Тодорова, Х.** Каменно-медна епоха в България. София, 1986, 230 – Табл. 35; **Тодорова, Х.** Новокаменна епоха в България. София, 1993, 64 – Табл. 2, 68 – Табл. 3, 98 – Табл.10; **Дергачев, В.** Неолитизация Северо-Понтийской зоны и Балкан в контексте разливов морей. – В: Revista Arheologica, Volumul 1, 4-33. Chisinau, 2005, 5 – Рис.1, 20 – рис. 5.

[26] **Тодорова, Х.** Новокаменна епоха в България. София, 1993, 90 – табл. 8.

[27] **Duru, R.** The Neolithic of The Lake District. – In: NEOLITHIC IN TURKEY, 1999, с. 165–192. Istambul, 1999, с. 165–192.

[28] **Cauwe, N**., P. Dolukhanov, J. Kozlowski, P.-L. Van Berg. Le neolithique en Europe. Paris, 2007, 55–57; **Otte, M.** Vers la prehistoire. Bruxelle, 2007, 188–192.

[29] **Тодорова, Х.** Новокаменна епоха в България. София, 1993, 74.

[30] **Sampson, A.** Mesolithic Greece 9000-6500 BC. Athens, 2010, 17, 21, 32–34, 47, 56, 70–72.

[31] **Ozdogan, M.** Northwestern Turkey: Neolithic Cultures in Between the Balkans and Anatolia. – In: Neolithic in Turkey – the Cradle of Civilization, 203–224. Istambul, 1999, text: 203–224; plates: 171, 194.

[32] **Huttunen, A.** R. Huttunen, E. Bozilova, Y. Vazari, H. Panovska. Lateglacial and Holocene history of flora and vegetation in the Western Rhodopes Mauntainsq Bulgaria. – In: Acta Bot. Fennica 144, 1992, 67–70.

[33] **Bozilova, E., Tonkov, S.** The impact of man on the natural vegetation in Bulgaria from the Neolithic to the Middle Ages. – In: Balkema, Rotterdam, 1990, 329, fig. 2.

БИБЛИОГРАФИЯ

Божилова, Е., Иванов, И. Екологични условия в района на Варненското езеро през енеолита и бронзовата епоха според палинологични, палеоботанични и археологически данни. – В: Известия на народния музей. Т. XXI. Варна, 1985, с. 41–48.

Бояджиев, Я. Научна конференция „Периодизация и хронология на праисторията в българските земи“ – Годишник на Департамент Археология – НБУ. Т. 1. София, 1994, с. 228–333.

Гацов, И. и кол. Началото. София, 1994.

Георгиев и кол. Езеро-раннобронзовото селище. София, 1979.

Дергачев, В. Неолитизация Северо-Понтийской зоны и Балкан в контексте разливов морей. – В: Revista Arheologica, Volumul 1, 4–33. Chisinau, 2005.

Дремсизова-Нелчинова. Археологически паметници в Русенски окръг. Русе, 1983.

Иванова, Св. и кол. Модели жизнедеятельности населения Северозападного Причерноморья и климатические аномалии (6200–2000 лет до н.э.) – STRATUM plus № 2, 2011, с. 101–140. Санкт-Петербург, Кишинев, Одеса, Бухарест, 2011.

Илчева, В. Хотница – стари селища и находки, част I – Праистория. „ПАН-ВТ“, 2008.

Ковачев, К. Динамика на развитието на праисторическите култури на територията на България – магистърска дипломна работа. ВТУ, 2014.

Лещаков, К. Изследвания върху бронзовата епоха в Тракия. – В: Годишник на СУ „Св. Кирил и Методий“, 1999, Т. 84–85, с. 5–119. София, 2000.

Николов, Б. От Искър до Огоста – история на 151 села и градове от бившия Врачански окръг. С.: Алиса, 1996.

Николов, Т. Глобални изменения на климатите в историята на Земята. С.: Проф. Марин Дринов, 2011.

Тодорова, Х. Каменно-медна епоха в България. София, 1986.

Тодорова, Х. Новокаменна епоха в България. София 1993.

Чохаджиев, С. Неолитни и халколитни култури в басейна на река Струма. Велико Търново, 2007.

Bozilova, E., Tonkov, S. The impact of man on the natural vegetation in Bulgaria from the Neolithic to the Middle Ages. -In: Balkema, Rotterdam, 1990, 327–332.

Duru, R. The Neolithic of The Lake District. – In: NEOLITHIC IN TURKEY, 1999, 165–192. Istambul, 1999.

Chepalyga, A. The late glacial great flood in the Ponto-Caspian basin. – In: The Black Sea Flood Question: Changes in Coastline, Climate, and Human Settlement, 119–148. Springer, Netherlands, 2007.

Cauwe, N., P. Dolukhanov, J. Kozlowski, P.-L. Van Berg. Le neolithique en Europe. Paris, 2007.

Filipova, M. POLYNOSTRATIGRAPHY OF PLEISTOCENE AND HOLOCENE SEDIMENTS FROM THE WESTERN BLACK SEA AREA. – **B**: Доклади на БАН. Т. 60, № 3, 2007, 279–290.

Gosdorf, J., Bojadziev, J. Zur absoluten Chronologie der bulgarischen Urgeschichte – In: EURASIA ANTIQUA, band 2, 1996, 105–174.

Haarmann, H. Das Ratsel der Donauzivilisation. Munchen, 2011.

Huttunen, A., R. Huttunen, E. Bozilova, Y. Vazari, H. Panovska. Late-glacial and Holocene history of flora and vegetation in the Western Rhodopes Mauntainsq Bulgaria. – In: Acta Bot. Fennica 144, 1992, 63–80.

Lowe, J., Walker , M. Reconstructing Quaternary Environments – 2nd Edition. Pearson Printice Hall, 1984, 1997.

Niscott, R. THE MARMARA SEA GATEWAY SINCE 16 Ky BP: NON-CATASTROPHIC CAUSES OF PALEOCEANOGRAPHIC EVENTS IN THE BLACK SEA AT 8,4 AND 7,15 Ky BP. – In: The Black Sea Flood Question: Changes in Coastline, Climate and Human Settlement, Springer, Netherlands, 2007.

Otte, M. Vers la prehistoire. Bruxelle, 2007.

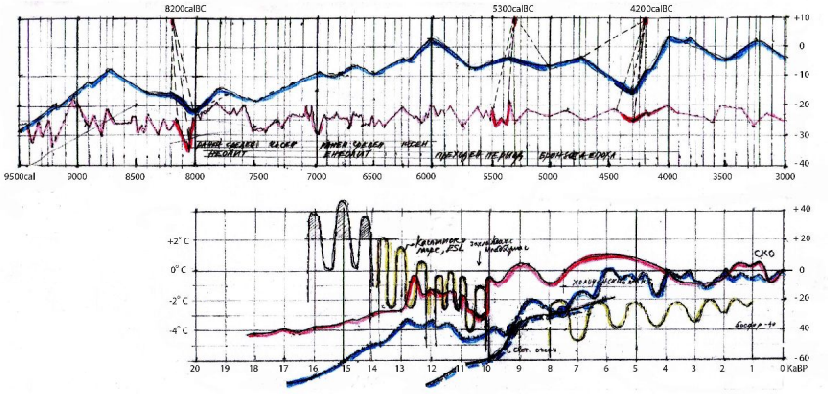
Otte, M. La prehistoire. Bruxelle, 2009.

Ozdogan, M. Northwestern Turkey: Neolithic Cultures in Between the Balkans and Anatolia. – In: Neolithic in Turkey – the Cradle of Civilization, 203–224. Istambul, 1999.

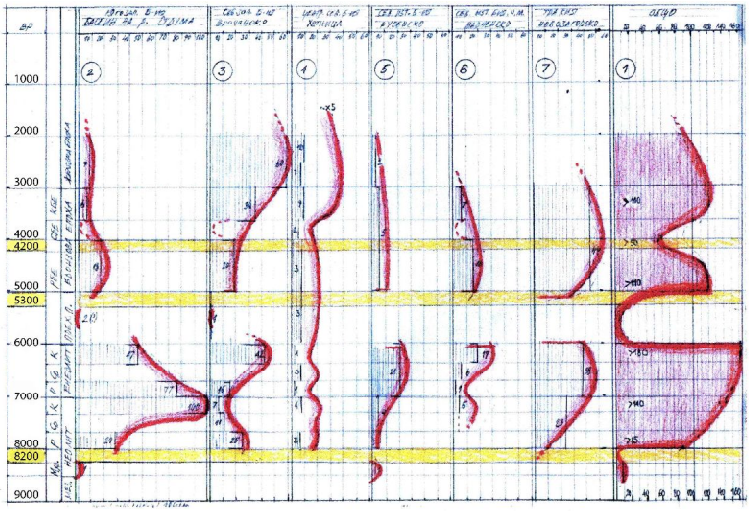
Sampson, A. Mesolithic Greece 9000-6500 BC. Athens, 2010.

Tonkov, S., Bozilova, E. PALEOECOLOGICAL DATA ABAUT THE END OF THE HOLOCENEN CLIMATIC OPTIMUM IN BULGARIA, IV millennium BC. T. 87. Sofia: St. Kl. Ohridski, 1995, 5–14.

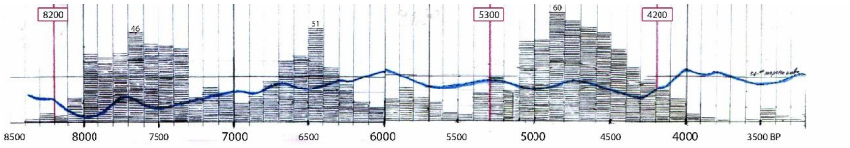
ПРИЛОЖЕНИЯ



Обр. 1. 1.1 Температурни колебания (червено) и колебания на морското ниво на Черно море (по Иванова, С., 2011, 107 – Рис. 1, – корелациите са от Ковачев, К., ДР ВТУ, 2014,163 – Обр.II.5). 1.2. Температурни колебания (червено) и колебания на морските нива на Черно море (синьо) и Каспийско море (жълто) (по Николов 2011, 243 – Фиг. 49; Chepalyga 2007, 132 – Fig.5; Niscott 2007, 92 – Fig. 2 – корелациите са Ковачев, К., ДР ВТУ, 2014, 163 – Обр. II.5).



Обр. 2. Корелация между развитието на селищните системи през неолита, енеолита и ранната бронзова епоха и климатичните осцилации:„8200 ВР”; „5300 ВР”; „4200 ВР” (Ковачев, К., ДР ВТУ, 2014, 184 – Табло IV.1.2).



Обр. 3. Диаграма на хронологичното разпределение на радиовъглеродните дати от обекти от неолита, енеолита и ранната бронзова епоха, изразена чрез бр.^{14}C/100 г. (Ковачев, К., ДР ВТУ, 2014, 185 – Табло IV.1.3)

КЪМ ТИПОЛОГИЯТА И ХРОНОЛОГИЯТА НА ПЛОСКИТЕ МЕДНИ ОРЪДИЯ В АРЕАЛА НА КЪСНОХАЛКОЛИТНИЯ КУЛТУРЕН КОМПЛЕКС КРИВОДОЛ – СЪЛКУЦА – БУБАНИ ХУМ IA

Иван КОЦОВ
Магистър по археология
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: Късноxалколитният културен комплекс Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia се простира върху една огромна територия, обхващаща Югозападна Румъния (Олтения и Банат), Западна България, Източна Сърбия, Пелагония в Македония. В настоящата работа са анализирани проблемите относно типологията и хронологията на най-ранните медни оръдия, използвани в неговия ареал – плоските. Това е извършено въз основа приетата по-рано от мен релативна хронология на селищата в ареала на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia.

Според извършения анализ в ареала на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia се срещат плоски брадви, тесли и длета. Най-ранните медни сечива в неговия ареал са плоските брадви тип Сокол, чието разпространение е следствие на по-ранна, раннохалколитна, традиция, вероятно възникнала в ареала на култура Винча (Градачка фаза). Впоследствие, по времето, когато комплексът се разпространява в Източна Сърбия (фаза IIIb), въпросните сечива са заменени от по-съвършенните плоски брадви тип Гумелница. От това време е известна и единствената стратифицирана плоска тесла в ареала на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia. Традицията за нейното производство вероятно също възниква още през ранния халколит в рамките на култура Винча (Градачка фаза). В последната фаза на комплкекса, в неговия ареал, са засвидетелствани вече и медни длета – тип Сълкуца, характерни единствено за едноименната култура.

От изложеното е видно, че раннохалколитните традиции в производството на плоски медни оръдия „доживяват” до фаза IIIb на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia – времето, когато носителите на късноxалколитния културен комплекс започват да експлоатират медните залежи на рудника при Майданпек, Източна Сърбия. Този рудник е доминиращият източник на мед през последвалата IV фаза на комплекса. Вероятно именно неговата експлоатация от носителите на комплекса е в основата както на засвидетелствания по това време метален „бум”, така и на промените в типологията на плоските медни сечива в ареала на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia.

Най-рано системен рудодобив и металургична обработка на мед са засвидетелствани на Балканския полуостров в края на VI – началото на V хил. пр.Хр. За това данни дават както наличието на рудници в ареала на Градачката фаза на култура Винча – Рудна глава, Мали Щурац (Рудник)[1], така и появата на първите тежки медни оръдия в ареала на последната култура, в този на нейните последвали фази, и в рамките на приблизително синхронния на тях раннохалколитен културен комплекс Градешница – Слатино – Дикилиташ[2]. Най-ранните масивни медни предмети в рамките на посочените култури са плоските медни оръдия[3]. Впоследствие, през късния халколит, ареалите на посочените културни явления влизат в рамките на обширния комплекс Криводол–Сълкуца–Бубани Хум Ia, простиращ се в Югозападна Румъния (Олтения и Банат), Западна България, Източна Сърбия и Пелагония в Македония[4]. В него плоските медни оръдия продължават своето съществуване и развитие[5]. В настоящата работа е прецизирана типологията и релативна хронология на известните от ареала на последния културен комплекс плоски медни сечива.

От изключителна важност за настоящата работа е изборът на вътрешна периодизация между познатите селища със стратифицирани материали в ареала на културния комплекс. Поради липсата на стратиграфска колонка, което се дължи на топографските особености на къснохалколитните селища в ареала на комплекса, днес са известни не малко мнения за неговата вътрешна периодизация[6]. Тези становища са анализирани от мен другаде[7]. От извършения анализ се налага периодизацията представена в таблица 1. Освен металните находки от посочените реперни за комплекса селища, тук са коментирани и становищата на досегашните проучватели за релативната хронология на медните оръдия, нямащи точна стратиграфска позиция.

От **първата фаза** на културния комплекс със сигурност е известно само едно плоско медно оръдие – брадва[8] (обр. 1). Наличието на тази брадва още в първа фаза на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia опровергава мнението на Х. Тодорова, според което *„някои от типовете плоски брадви-клинове се отнасят към края на халколита, а други към преходния период”*[9]. Най-близки морфологични и метрични сходства до оръдието от Дяково имат една плоска брадва от Ваксево – Студена вода V[10] (обр. 2) и една от трите плоски брадви (№ 8)[11] (обр. 3), произхождащи от наскоро откритата

колективна находка от с. Ракиловци, Пернишко. Според Ф. Михайлов и трите плоски брадви от Ракиловци „*спадат широко разпространения тип Сълкуца*"[12]. И при трите обаче липсва характерната за даващото названието на типа Сълкуца сечиво, произхождащо от трети строителен хоризонт на едноименното праисторическо селище в Олтения[13], сплескана пета (обр. 10). Две от тях (№ 7 и № 8), според Михайлов, намират точни аналогии с две такива сечива от колективните находки от Плочник, Централна Сърбия[14]. Т.е. въпросните сечива от Ракиловци имат близки паралели с тези от Плочник и се различават от това от Сълкуца по липсата на сплескана пета. Нещо повече, именно наличието на сплескана пета дава основание на К. Димитров да определи последното сечивото от Сълкуца като длето[15]. Според същия всички плоски брадви от четирите колективни находки край Плочник се отнасят към най-ранния тип такива сечива в Югоизточна Европа – тип Сокол[16] (обр. 4). Така, предвид приведените паралели, плоските брадви от Дяково, Ваксево – Студена вода V и Ракиловци (№ 7, 8) също следва да бъдат причислени към този ранен тип. Третата брадва от Ракиловци[17] има сходна форма и характерната за въпросните сечива голяма дебелина[18], поради което и тя следва да бъде отнесена към същия тип – Сокол. Изхождайки от стратифицираните находки от Дяково и Ваксево – Студена вода V, хронологическото разпространение на този тип сечива в ареала на Криводол–Сълкуца–Бубани Хум Ia обхваща фази Ia-IIIa.

Според К. Димитров най-ранните плоски брадви тип Сокол се появяват в култура Гумелница A1[19], но отнасянето към този тип и на находките от Плочник[20] поставя под съмнение въпросната датировка. Това е така, понеже плоските брадви от колективните находки при Плочник, според изследванията на Д. Шливар, произхождат от строителен хоризонт, отнасящ се към т.нар. Градачка фаза на култура Винча[21], която е най-общо синхронна на началото на раннохалколитните култури в България[22]. Също така, селището при с. Дяково може да се приеме за синхронно както на края на култура Марица IV в Тракия, така и на началото на Коджадермен – Гумелница – Караново VI[23]. Това също поставя под въпрос становището на К. Димитров.

Към първата фаза на културния комплекс някои изследователи отнасят находката от две плоски брадви, открита при с. Държаница,

Видинско[24] (обр. 5:1-2). Едната брадва е определена от същите като „тип Гумелница", а другата – като „тип Сълкуца"[25]. Според К. Димитров обаче и двете сечива се отнасят към „вариант Държаница" на плоските брадви тип Гумелница[26] (обр. 6). Второто мнение е по-приемливо, предвид факта, че, както вече стана дума, сечивото, даващо названието на типа Сълкуца, има сплескана пета, докато такава липсва при определяното за идентично от Държаница (обр. 5: *2*). Що се касае до датировката на сечивата от Държаница, според същия, те се отнасят към времето на финалния халколит[27], съответстващ на последната фаза на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia. Това становище се потвърждава от факта, че една от двете брадви е изработена от мед, произхождаща от рудника при Майданпек, Борско, Източна Сърбия[28], а неговата експлоатация се свързва именно с финала на късния халколит[29].

От **II фаза** на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia стратиграфски данни имаме за една фрагментирана плоска „брадва" с трапецовидна форма, открита в Заминец С[30]. Поради фрагментарността на този предмет и липсата на графична документация, функцията и типът му са трудно установими.

От **III (a/b) фаза** на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia стратифицирани плоски медни оръдия са известни от Вакасево – Студена вода V[31], Злотска печина[32] и Бубани Ia[33]. От Ваксево – Студена вода V произхожда споменатата вече плоска брадва тип Сокол. От Злотска печина произхожда плоска брадва (обр. 7), която според нейната форма и малка дебелина може да бъде отнесена към плоските брадви тип Гумелница, вариант Извоаре по типологията на К. Димитров на тежките медни оръдия без дупка в Югоизточна Европа (обр. 6). Оръдието, известно от Бубани Ia (обр. 8) е приемано за длето[34], вероятно поради несиметричният му надлъжен профил. В типологията на К. Димитров обаче длета с издължена трапецовидна форма, като въпросното, не са известни[35] (обр. 8). Нещо повече, длетата имащи трапецовидна форма, т.е. с най-широка част при острието, според К. Димитров, могат да бъдат различени от теслите единствено по сплесканата им от удари пета[36], а при коментираното оръдие случаят не е такъв. Предвид това то може да бъде определено и като тесла.

Стратифицирано плоско медно сечиво от последната фаза на културния комплекс е известно единствено от Сълкуца III[37]. Това е споменатото вече оръдие, определено от К. Димитров като длето[38] (обр. 9). Според К. Патрой, освен от епонимното селище, такова е известно и от Cuptoare в Банат[39].

* * *

И така, плоски медни оръдия са познати от всички фази на къснохалколитния комплекс Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia. В неговия ареал са представени всички категории плоски медни сечива според типологията на К. Димитров – брадви, тесли, длета.

Плоските брадви тип Сокол са характерни за фази I-IIIa на културния комплекс. Появата на този тип плоско медно оръдие става още по времето ранния халколит в рамките на т.нар. Градачка фаза ма култура Винча, в Централните Балкани, като според Д. Антонович то има за прототип каменните такива[40]. Според същата въпросните масивни „каменоподобни" сечива продължават съществуването си в Централните Балкани до началото на финалния халколит[41]. Следователно, макар и теоретично, е напълно възможно идеята за изработката на въпросните сечива в рамките на халколитните култури на изток да идва именно от култура Винча. След фаза IIIa плоски брадви тип Сокол вече не са известни. През IIIb те са заменени от плоските брадви тип Гумелница, които продължават съществуването си и през следващата фаза. Те според К. Димитров имат по съвършени пропорции и са по-ефективни при работа[42]. Същият счита, че последните са характерни предимно за ареала на културния комплекс Коджадермен – Гумелница – Караново VI[43]. Това обаче не дава основание екземплярите от Злотска печина и Държаница да бъдат считани за „импортни", защото според същия типът Сокол плавно преминава в тип Гумелница[44]. Както стана ясно, появата на първия тип в ареала на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia става независимо от тази в рамките на Коджадермен – Гумелница – Караново VI. Ето защо няма причина това да не е така и при медните брадви тип Гумелница. Друг аргумент в полза самостоятелния произход на последните в ареала на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia е фактът, че както посоченото сечиво от Държаница, така и това от Злотска печина, са

изработени от мед, имаща същите показатели, каквито са тези на рудата от Майданпек, Борско, Източна Сърбия[45] – находище попадащо в ареала на комплекса.

Познатата от Бубани плоска тесла е единственото стратифицирано сечиво от тази категория в ареала на културния комплекс. Сходно по морфологични белези сечиво, също първоначално определяно за длето[46], а впоследствие за тесла[47], е известно и от една от колективните находки от Плочник. Следователно появата на въпросните сечива става още през ранния халколит в рамките на Градачката фаза на култура Винча. Според Д. Антонович тези тесли (условно наречени Плочник) продължават да бъдат използвани и произвеждани почти през целия халколит[48], което се подкрепя и от наличието на такова оръдие в Бубани, явяващо се за момента най-късната подобна тесла.

От известните типове медни длета за Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia са характерни тези от типа Сълкуца (обр. 10). Според повечето изследователи произходът им е местен[49]. Прави впечатление, че те липсват в останалите части на културния комплекс. Предвид това зараждането на въпросния тип за момента може да се свърже с култура Сълкуца III и да се приеме за характерен за нея.

От изложеното дотук може да се каже, че най-ранните плоски медни брадви и тесли в ареала на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia са типове, характерни още за ранния халколит, продължаващи съществуването си и през късния, до фаза IIIb на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia (за теслите включително). По-късните плоски медни брадви тип Гумелница се развиват на базата на тип Сокол, а след фаза IIIb плоски медни тесли не са известни. В последвалата фаза започват да се срещат и първите медни длета в ареала на комплекса.

Модифицирането и изчезването на някои от старите типове и появата на нови категории оръдия през последните две фази на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia не биха могли да са случайни. Именно по това време културния комплекс е разпространен вече и в Източна Сърбия, и както е видно от сечивото от Злотска печина, неговите носители започват да експлоатират рудника при Майданпек. Това находище, според изследванията на Е. Перницка, е доминиращият източник на мед за изработката на находките от последвалата

IV фаза на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia[50], в рамките на която в Западна България и Източна Сърбия се наблюдава своеобразен метален „бум”[51]

БЕЛЕЖКИ

[1] **Jovanovič, B.** Early gold and Eneolithic cooper mining and metallurgy of the Balkans and Dunabe basin. – Studia Praehistorica, 1–2, 1978, 192; **Antonovič, D.** Prehistoric cooper tools from the territory of Serbia. – Journal of mining and metallurgy, 45 (2), 2009, 169–174. **Antonovič, D., Vukadinovič, M.** Eneolothic mine Prljuša – Mali Šturac. Archeological and Geophisical investigations. – Старинар, LXII, 2012, 95.

[2] **Тодорова, Х.** Основни етапи в развитието на най-ранната металургия. – В: Х. Тодорова, П. Попов (ред.) Проблеми на най-ранната металургия. София, 1994, 6; **Čochadziev, St.** Contribution to the Research of the Earliest Copper Extracion and Processing in the Struma Basin. – Archaeologia Bulgarica, II, 1998, 2, 11; Antonovič D. Op. cit., 167.

[3] **Šlivar, D.** The Eastern Settlement of the Vinča Culture at Pločnik: a Relationship of Its Stratigraphy to the Hoards of Cooper Objects. – Старинар, XLVII, 1996, 97; **Čochadziev, St.** Op. cit., 11.

[4] **Garašanin, M.** Betrachtungenzum zum Sălkuța-Krivodol-Bubani Komolex auf dem Mittleren Balkan. – Studia Praehistorica, 1–2, 1978, 102.

[5] **Тодорова, Х.** Op. cit., 8.

[6] **Berču, D.** Contribuții la probremele Neoliticuli in Romania in lumina noilor cercetari. Bucurešti, 1961, 107; **Гарашанин, М.** Праисторија на тлу СР Србије. Београд, 1973, 191–195; **Garašanin, M.** Betrachtungenzum zum Sălkuța – Krivodol – Bubani Komolex auf dem Mittleren Balkan. – Studia Praehistorica, 1–2, 1978, 101–109; **Tasič, N.** Bubanj-Salkuța-Krivodol kompleks. – Paistorija Jugoslavenskih Zemalja. Eneolitsko doba. III, Sarajevo, 1979, 112; **Николов, Б**. Развитие на халколитните култури в Западна България. Автореферат. София, 1981, 10; **Тодорова, Х.** Каменно-медната епоха в България. София, 1986, 131–132; **Georgieva, P.** Periodization of Krivodol – Sălkuța Culture. – In: (eds. D. Serjovič, N. Tasič) Vinča and its world. Beograd, 1990, 167–174; **Garašanin, M.** Zur Verbreitung des Salcuta-Krivodol – Bubanj – Komplexes auf dem Mittleren Balkan.In: Anreiter P., Bartosiewicz, Jerem E. and Meid W.(eds.), Man and the Animal World. Studies in Archaeozoology, Archaeology, Anthropology and Palaeolinguistics in memoriam Sandor Bokonyi. Budapest, 1998, 272; **Nikolova, L.** The Balkans in Later Prehistory. Periodization, Chronology and Cultural Development in the Final Copper

and Early Bronze Age (Fourth and Third Millennia BC). BAR International series 791. Oxford, 1999; **Чохаджиев, Ст.** Неолитни и халколитни култури в басейна на река Струма. В. Търново, 2007, с. 154–155; **Георгиева, П.** Керамиката на култура Криводол – Сълкуца. София 2012, с. 177–181.

[7] **Коцов, Ив.** Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia (дипломна работа, защитена в катедра „Археология"); **Коцов, Ив.** Някои бележки върху проблемите на вътрешната периодизация на къснохалколитния културен комплекс Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia (под печат).

[8] **Čochadziev, St.** Op. cit, 14.

[9] **Тодорова, Х.** Каменно-медната епоха в България. София, 1986, 149.

[10] **Čochadziev, St.** Op. cit., 11.

[11] **Михайлов, Ф.** Нови данни за най-ранния добив и обработка на мед в долината на Горна Струма. – В: PHOSPHORION. Studia in honorem Mariae Čičikova. 2008, 38.

[12] Ibidem, 37.

[13] **Berciu, D.** Op. cit., 235, fig. 71

[14] **Михайлов, Ф.** Op. cit., 38.

[15] **Димитров, К.** Медната металургия по Западния бряг на Черно море. Автореферат. София, 2007, 14.

[16] Ibidem, 20.

[17] **Михайлов, Ф.** Op. cit., 44, обр. 8: 9.

[18] Според К. Димитров характерна особеност на най-ранните плоски брадвите – тип Сокол, е техният голям коефициент на относителна дебелина (съотношение между дължина и максимална дебелина в центъра на тежестта) и като цяло по-голяма дебелина от тази на по-късните сечива. Виж: **Димитров, К.** Op. cit., 14–15; 15, табл. 3.

[19] **Димитров, К.** Op.cit., 15.

[20] Ibidem, 16.

[21] **Šlivar, D.** The earliest cooper metallurgy in the Central Balkans. – Metalurgija – Journal of Metalurgy, 2006, 103–104; **Šlivar, D., et al.** Belovode – Pločnik. New Contributions Regarding the Cooper Metallurgy in the Vinča Culture. – In: Tasič, Grozdanov (eds.). Homage to Milutin Garašanin. Belgrade, 2006, 255–256.

[22] **Чохаджиев, Ст.** Неолитни и халколитни култури в басейна на река Струма. В. Търново, 2007, xxxix, табл. 8.

[23] **Georgieva, P.** Op. cit., 168.

[24] **Pernicka, E., et al.** Prehistoric cooper in Bulgaria. – Eurasia Antiqua, 1997, 3, 58.

[25] Ibidem, 58.

[26] **Димитров, К.** Op. cit., 15, Табл. 3.

[27] Ibidem, 16; 20.

[28] **Pernicka, E., et al.** Prehistoric cooper in Bulgaria. – Eurasia Antiqua, 1997, 3, 94, Table 3.

[29] Ibidem, 145.

[30] **Николов, Б.** Заминец. Праисторическо селище. София, 1975, обр. 19.

[31] **Чохаджиев, Ст.** Ваксево. Праисторически селища. Велико Търново, 2001, 31.

[32] **Pernicka, E., et al.** Eneolithic and Early Bronze Age cooper artefacts from the Balkans and their relation to Serbian cooper ores. – Prehistorische Zeitschrift, 68 (1), 1993, 5, Table 1.

[33] Ibidem, 4, Table 1.

[34] Ibidem, 4, Table 1.

[35] **Димитров, К.** Op. cit., 19, Табл. 4.2.

[36] Ibidem, 19-20.

[37] **Berciu, D.** Op. cit., 235, fig. 71.

[38] **Димитров, К.** Op. cit., 20.

[39] **Patroi, C.** Towards the Cooper Metalurgy of the Eneolithic Srlcuюa culture. – In: Circumpontica in Prehistory. BAR International series 10144 (Ed. Lolita Nikolova, Marco Merlini, Alexandra Comєa). Oxford, 2006, 189.

[40] **Antonovič, D.** Op. cit., 167–168.

[41] Ibidem, 170, fig. 4.

[42] **Димитров, К.** Op. cit., 16.

[43] Ibidem, 16.

[44] Ibidem, 16.

[45] **Pernicka, E., et al.** Prehistoric cooper in Bulgaria. – Eurasia Antiqua, 1997, 99, Table 3.

[46] **Pernicka, E. et al.** Eneolithic and Early Bronze Age cooper artefacts from the Balkans and their relation to Serbian cooper ores. – Prehistorische Zeitschrift, 68 (1), 1993, 7, Fig. 1.

[47] **Antonovič, D.** Op. cit, 170, fig. 4.

[48] Ibidem, 170, fig. 4.

[49] **Димитров, К.** Op. cit., 19; **Михайлов, Ф.** Op. cit., 37.

[50] **Pernicka, E., et al.** Prehistoric cooper in Bulgaria. – Eurasia Antiqua, 1997, 145–146.

[51] Ibidem, 145; **Тодорова, Х.** Основни етапи в развитието на най-ранната металургия. – В: Х. Тодорова, П. Попов (ред.) Проблеми на най-ранната металургия. София, 1994, 8.

БИБЛИОГРАФИЯ

Гарашанин, М. Праисторија на тлу СР Србије. Београд, 1973.

Георгиева, П. Керамиката на култура Криводол – Сълкуца. София, 2012.

Димитров, К. Медната металургия по Западния бряг на Черно море. Автореферат. София, 2007.

Коцов, Ив. Някои бележки върху проблемите на вътрешната периодизация на къснохалколитния културен комплекс Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia (под печат).

Михайлов, Ф. Нови данни за най-ранния добив и обработка на мед в долината на Горна Струма. – В: PHOSPHORION. Studia in honorem Mariae Čičikova, 2008, с. 35–46.

Николов, Б. Заминец. Праисторическо селище. София, 1975.

Николов, Б. Развитие на халколитните култури в Западна България. Автореферат. София, 1981.

Тодорова, Х. Каменно-медната епоха в България. София, 1986.

Тодорова, Х. Основни етапи в развитието на най-ранната металургия. – В: Х. Тодорова, П. Попов (ред.) Проблеми на най-ранната металургия. София, 1994, с. 5–14.

Черных, Е. Горное дело и металургия древнейшей Болгарии. София, 1978.

Чохаджиев, Ст. Ваксево. Праисторически селища. Велико Търново, 2001.

Чохаджиев, Ст. Неолитни и халколитни култури в басейна на река Струма. В. Търново, 2007.

Antonivič 2009: D. Antonovič. Prehistoric cooper tools from the territory of Serbia. – Journal of mining and metallurgy, 45 (2), 2009, 169–174.

Antonovič, D., Vukadinovič, M. Eneolothic mine Prljuša – Mali Šturac. Archeological and Geophisical investigations. – Старинар, 2012, LXII, 95–106.

Berciu, D. Contribuții la probremele Neoliticuli in Romania in lumina noilor cercetari. București, 1961.

Čochadziev, St. Contribution to the Research of the Earliest Copper Extracion and Processing in the Struma Basin. – Archaeologia Bulgarica, II, 1998, 2, 10–14.

Garašanin, M. Betrachtungenzum zum Sălkuța-Krivodol-Bubani Komolex auf dem Mittleren Balkan. – Studia Praehistorica, 1–2, 1978, 101–09.

Garašanin, M. Zur Verbreitung des Salcuta-Krivodol-Bubanj-Komplexes auf dem Mittleren Balkan. – In: Anreiter P., Bartosiewicz, Jerem E. and Meid W. (eds.), Man and the Animal World. Studies in Archaeozoology, Archaeology, Anthropology and Palaeolinguistics in memoriam Sandor Bokonyi. Budapest, 1998, 265–274.

Georgieva, P. Periodization of Krivodol-Sălkuţa Culture. – In: (eds. D. Serjovič, N. Tasič) Vinča and its world. Beograd, 1990, 167–174.

Jovanovič, B. Early gold and Eneolithic cooper mining and metallurgy of the Balkans and Dunabe basin. – Studia Praehistorica, 1–2, 1978, 193–208.

Nikolova, L. The Balkans in Later Prehistory. Periodization, Chronology and Cultural Development in the Final Copper and Early Bronze Age (Fourth and Third Millennia BC). BAR International series 791. Oxford, 1999.

Patroi, C. Towards the Cooper Metalurgy of the Eneolithic Sălcuţa culture. – In: Circumpontica in Prehistory. BAR International series 10144 (Ed. Lolita Nikolova, Marco Merlini, Alexandra Comşa). Oxford, 2006, 189–193.

Pernicka, E. Bergmann, Fr., Schmitt-Strecker, S., Wagner, G. Eneolithic and Early Bronze Age cooper artefacts from the Balkans and their relation to Serbian cooper ores. – Prehistorische Zeitschrift, 68 (1), 1993, 1–55.

Pernicka, E., Bergmann, Fr., Schmitt-Strecker, S., Todorova, H., Kuleff, I. Prehistoric cooper in Bulgaria. – Eurasia Antiqua, 1997, 41–182.

Šlivar, D. The Eastern Settlement of the Vinča Culture at Pločnik: a Relationship of Its Stratigraphy to the Hoards of Cooper Objects. – Старинар, XLVII, 1996, 86–98.

Šlivar, D. The earliest cooper metallurgy in the Central Balkans. – Metalurgija – Journal of Metalurgy, 2006, 93–105;

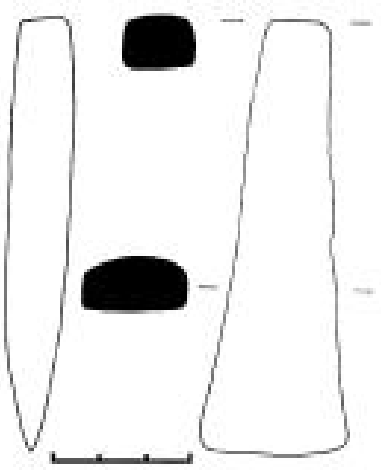
Šlivar, D., Kuzmanovč-Cvetkovič, L., Jankovič, I. Belovode – Pločnik. New Contributions Regarding the Cooper Metallurgy in the Vinča Culture. – In: Tasič, N., Grozdanov, G. (eds.). Homage to Milutin Garašanin. Belgrade, 2006, 251–267.

Tasič, N. Bubanj-Salkuţa-Krivodol kompleks. – Paistorija Jugoslavenskih Zemalja. Eneolitsko doba. III, Sarajevo, 1979, 87–115.

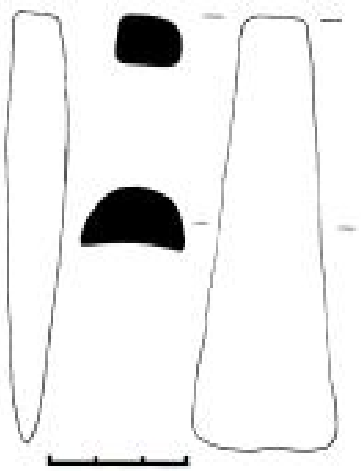
ПРИЛОЖЕНИЯ

<table>
<tr><th colspan="2"></th><th>Югозападна Румъния</th><th>Западна България</th><th>Източна Сърбия</th><th>Пелагония</th></tr>
<tr><td>Ia</td><td rowspan="8">Къснохалколитен културен комплекс Криводол-Съпкуца-Бубани Хум Ia</td><td></td><td>Дяково</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>Ib</td><td></td><td>Деветашка пещера, Пеклюк, Заминец A-B</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>II</td><td></td><td>Заминец C, Криводол (I–II?)</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>IIIa</td><td>Съпкуца I-IIa</td><td>Ваксево-Студена вода V, Криводол (III?)</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>IIIb</td><td>Съпкуца IIb-c</td><td>Телиш – Рдутите II, Коларово I, Телиш – Лъга I Негованци</td><td>Бубани Ia, Градац, Велика хумска чука, Злотска печина</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">IV</td><td>Островул Корбулуй A-C</td><td>Телиш – Редутите III, Лепица, Телиш – Лъга II, Ваксево-Скалето Галатин I, Юнаците I Кюстендил Криводол (IV–V?)

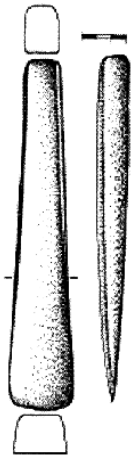
Долно Дряново, Ребърково</td><td>Шкодрино поле, Белигово, Ягодина, Коволово, Кривели, Антин чукар</td><td>Църнобуки I</td></tr>
<tr><td>Херкулане I, Съпкуца III, Драганещи-Олт, Вербичоара</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Култура Галатин</td><td></td><td>Херкулане II, Островул Корбулуй (некропол)</td><td></td><td></td><td rowspan="2">Църнобуки II</td></tr>
<tr><td></td><td>Херкулане III, Съпкуца IV</td><td>Телиш – Редутите IV, Галатин II</td><td></td></tr>
</table>



Обр. 1. Плоска брадва от Дяково (after Èîchadžiev 1998, 13, fig 2:1)



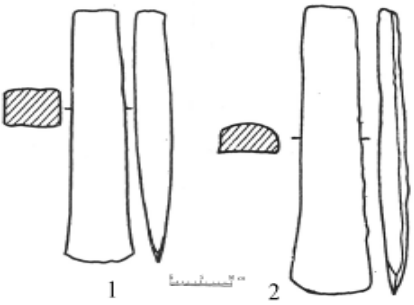
Обр. 2. Плоска брадва от Ваксево-Студена вода V (after Èîchadžiev 1998, 13, fig 2:2)



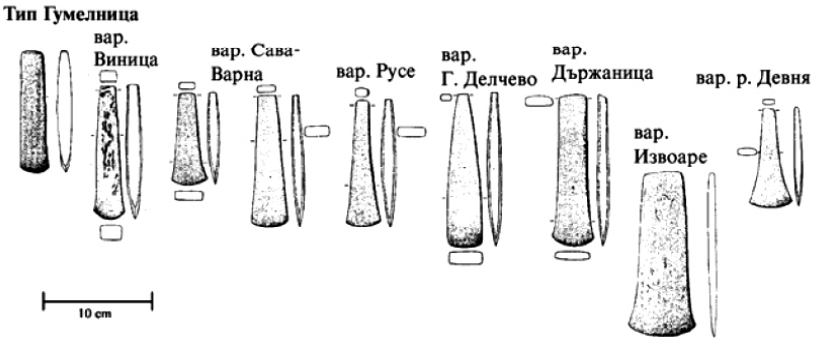
Обр. 3. Плоска брадва от Ракиловци, Пернишко (№ 8) (по Михайлов 2008, 44, обр. 8:8)



Обр. 4. Типология на плоските медни брадви тип Сокол по К. Димитров (по Димитров 2007, 15, табл. 3)



Обр. 5. Плоски брадви от с. Държаница, Видинско (по Черных 1978, 108–109, табло 12–13)



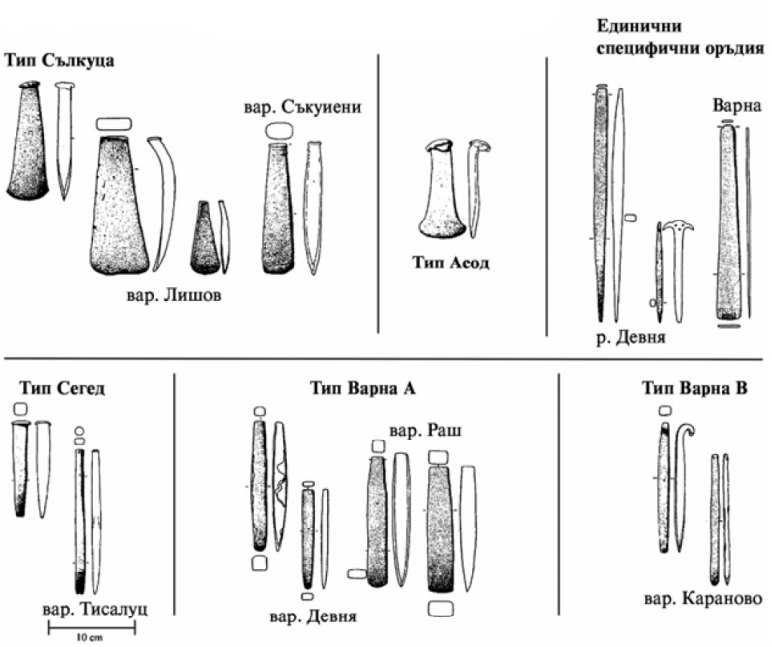
Обр. 6. Типология на плоските медни брадви тип Гумелница по К. Димитров (по Димитров 2007, 15, табл. 3)



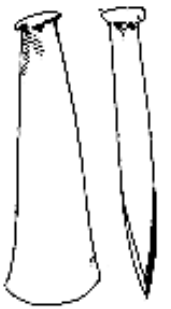
Обр. 7. Плоска брадва от Злоткса печина, Източна Сърбия (after Pernicka et al. 1993, 49, Plate 12: 2)



Обр. 8. Медно оръдие от Бубани Ia, Източна Сърбия (after Pernicka et al. 1993, 48, Plate 11: 5;)



Обр. 9. Типология на плоските медни длета от Югоизточна Европа по К. Димитров (по Димитров 2007, 19, табл. 4.2.)



Обр. 10. Длето тип Сълкуца от Сълкуца III, окръг Долж, Румъния (in Berču 1961, 235, fig. 71:2)

КЪМ ВЪПРОСА ЗА МЕДНИТЕ БРАДВИ-ЧУКОВЕ ТИП ПЛОЧНИК В РАМКИТЕ НА ХАЛКОЛИТНИТЕ КУЛТУРИ НА БАЛКАНСКИЯ ПОЛУОСТРОВ

Иван КОЦОВ
Магистърска програма „Археология“
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“*

Резюме: Едни от най-ранните масивни медни оръдия на Балканите се явяват брадвите-чукове тип Плочник. В настоящата работа са коментирани проблемите, свързани с тяхното хронологическо и териториално разпространение в рамките на халколитните култури на Балканския полуостров.

Брадвите-чукове тип Плочник се откриват в една обширна територия, обхващаща най-общо Средна и Югоизточна Европа. Повечето от тях обаче са случайни находки, поради което тяхната релативна хронология и културна атрибуция остават неизяснени.

За най-ранни са приемани брадвите от трите хранилища до с. Плочник в Централна Сърбия. Дълго време те бяха отнасяни към последната фаза на култура Винча (D), синхронна на раннохалколитните култури в Западните Балкани и Среднодунавската низина и на среднохалколитните – в Източните Балкани. Но според новите проучвания в последното селище брадвите-чукове от въпросните колективни находки трябва да бъдат отнесени към Градачката фаза на култура Винча, синхронна най-общо на къснонеолитните култури, разположени на запад от нея и на раннохалколитните култури – на изток от същата.

Най-късните брадви-чукове тип Плочник според редица изследователи се отнасят към трета фаза на халколита в България по периодизацията на Х. Тодорова, считайки че по това време тези оръдия са в циркулация сред халколитното население, но вече не са произвеждани. Новооткритите две такива находки от селищната могила при с. Юнаците обаче дават сведения не само, че тези сечива са в циркулация през последната фаза на халколита по периодизацията на Х. Тодорова, но вероятно по това време са и произвеждани в ареала на къснохалколитния културен комплекс Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia. Поради това употребата на тези сечива е възможна и от носителите на халколитните култури, синхронни на последната фаза на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia.

* Четено на Трети мартенски студентски четения (2013 г.)

Медта е позната още през Предкерамичния неолит в Южна Анатолия и в т.нар. Плодороден полумесец, за което свидетелстват датираните от този период метални предмети – предимно дребни украшения, изработвани чрез студено коване и темпериране на самородна мед[1]. Най-ранните данни за системен рудодобив и металургична обработка на придобитата мед имаме на Балканския полуостров в края на VI – началото на V хилядолетие пр.Хр[2]. За това свидетелства наличието на рудници в ареала на култура Винча – Рудна глава, Мали Штурац (Рудник)[3]. За същото свидетелства и наличието на тежки медни оръдия в ареала на културите: Градешница – Слатино – Дикилиташ, Винча, Криводол – Сълкуца – Бубани-Хум Ia, Коджадермен – Гумелница – Караново VI, Тисаполгар, Бодрогкерестур, и Триполие – Кукутени[4]. Това според Х. Тодорова говори за навлизането на тези общности в една нова епоха – каменно-медната[5]. Сред най-ранните масивни находки са брадвите-чукове тип Плочник[6]. В настоящата статия ще бъдат анализирани проблемите за тяхното хронологическо и териториално разпространение в рамките на халколитните култури на Балканския полуостров.

Най-рано разглежданите брадви-чукове са открити в три колективни находки, в близост до селището Плочник, Сърбия, което е епонимно за късната култура Винча (C-D). На това въпросните артефакти дължат и своето наименование[7].

Брадвите-чукове тип Плочник от колективните находки при Плочник са приемани за най-ранните такива оръдия в ареала на халколитните култури на Балканите[8]. Дълго време се считаше, че те се отнасят към последните две фази на култура Винча[9] или към Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia[10]. Според данните от разкопките на Д. Шливар, обаче, в епонимното селище и изследванията на М. Радивојевић, най-ранните брадви от този тип могат да бъдат отнесени към Градачката фаза на култура Винча, или най-общо – началото на V хил. пр.н.е.[11] Т.е. произходът на „модата" за производство брадвите-чукове тип Плочник на Балканите може да се свърже с култура Винча (Градачка фаза)[12].

Според досегашните изследвания горната хронологическа граница на разпространение на брадвите-чукове тип Плочник се маркира от откритата такава брадва в гроб № 43 на некропола Варна I[13],

отнасяна към III фаза на късния халколит[14]. Новите радиовъглеродни дати обаче свидетелстват, че некрополът Варна I съществува в периода 4600/4550–4500/4400 ВС[15], т.е. времето на средния халколит[16]. Така, ако откритата там брадва се приеме за най-късна, то брадвите тип Плочник, би трябвало да са разпространени единствено през ранния и среден халколит. От друга страна, полемиката по датировката на Варненския халколитен некропол продължава. Според Т. Джанфезова методологията на получаване на въпросните радиовъглеродни дати далеч не е безгрешна[17]. Това се потвърждава и от изследванията на П. Георгиева и М. Иванова, според които култура Варна продължава съществуването си и през т.нар. постенеолит (финален халколит; IV фаза на халколита)[18]. Също така, трябва да се има предвид, че две брадви тип Плочник са открити и под пода на жилище от I стр. хоризонт на Юнаците, Пазарджишко (обр. 1)[19], за чиято релативна хронология съществуват няколко мнения.

Според неговите проучватели Юнаците I се отнася към края на халколита и се снинхронизира с Телиш-Редутите II–III[20], а според В. Гергов – с Телиш-Редутите III[21] – селище, отнасящо се към последната (IV) фаза на халколита (т.нар. постенеолит/финален халколит)[22]. Според мнението на П. Георгиева обаче, Юнаците I е по-ранно и е синхронно на Дяково[23] – единственото селище от Западна България, което може да бъде отнесено към средния халколит[24].

Видно е, че коренно различно от останалите мнения за относителната хронологията на Юнаците I е това на П. Георгиева. Основание Георгиева да приеме Юнаците за синхронно на Дяково дава анализът на чашите с две вертикални, симетрично разположени дръжки[25]. Според него всички чаши с две вертикални дръжки от Юнаците са биконични, с изразено наклонена навътре горна част на стените (обр. 2), а това не е характерно за късните фази на комплекса Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia, когато широко разпространение имат чашите с конична долна, цилиндрична или наклонена навън горна част[26]. Три чаши от Юнаците се отличават с по-голямата си височина, а две от тях – с графитна рисунка слизаща под прелома на съда – белези, характерни за чашите от ранния халколит (обр. 2:1, 4, 6)[27]. Орнаментацията на единия от посочените съдове обаче се различава от тази на раннохалколитните. Той е украсен с три хоризонтални

реда, съставени от три линии, рамкирани от двете страни с по една вертикална линия, минаваща покрай дръжките на съда (обр. 2:6). При украсата на раннохалколитните съдове от Западна България такова рамкиране не е характерно[28]. Както орнаментацията, така и формата на тази чаша намират точни паралели с един съд от Телиш – Редутите II (обр. 3)[29] – селище отнасящо се към класическите фази на късния халколит (II–III)[30]. Следователно чашите с две вертикални дръжки, с изразено наклонена навътре горна част на стените, украсени с графитна рисунка, слизаща под прелома се срещат и през късния халколит и не са аргумент за синхронизирането на Юнаците I с Дяково. В противоречие с мнението на Георгиева е и фактът, че от I строителен хоризонт на Юнаците произхожда и съд (купа) с две вертикални дръжки, излизащи над устието, рисуван с графит и червена минерална боя (обр. 4) и рисувани с червена, бяла и жълта минерална боя фрагменти[31]. В култура Караново VI керамични съдове, рисувани с графит и червена минерална боя, са познати от най-горния строителен хоризонт на Старозагорски минерални бани[32], отнасящ се към последната фаза на тази култура – IIIc по периодизацията на В. Петрова[33]. Според П. Георгиева на тази фаза в ареала на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia е синхронно селището Галатин I[34]. То обаче се датира от нея към III фаза на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia[35]. Като цяло, в ареала на последния културен комплекс, рисунката с пастозни бои (монохромна, бихромна, полихромна), и с пастозни бои и графит се появява в началото на тази фаза[36]. Т.е. рисуваната с пастозни бои керамика от Юнаците не би могла да се датира по-рано от втората половина на късния халколит. За сходна датировка на Юнаците I свидетелства и фрагмент от съд с цилиндрично гърло със завит навън, хоризонтално отрязан ръб на устието (обр. 5), който според Н. Тодорова и В. Мацанова, има паралели единствено в Коларово I[37]. Селище, което е не по-ранно от Сълкуца IIb-c[38], т.е. от III фаза на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia по периодизацията на П. Георгиева[39]. Фрагмент от сходен съд е известен и от Църнобуки I (обр. 6.)[40] – обект, отнасящ се към последната фаза на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia[41]. Ето защо, първи строителен хоризонт на Юнаците трябва да се приеме за по-късен от Дяково. Според неговите проучватели той се отнася към финала

на халколита и в него доминират елементите характерни за Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia[42]. Предвид приведените от В. Гергов точни паралели с материали от Телиш-Редутите III, Плевенско, това селище е синхронно на Телиш – Редутите III[43]. Т.е., Юнаците I може да се отнесе към последната фаза на къснохалколитния културен комплекс Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia. Следователно, в централната част на Балканския полуостров брадвите-чукове тип Плочник съществуват от самото начало на халколита до неговия край.

Според Х. Тодорова през третата фаза на халколита брадвите-чукове тип Плочник вече не са произвеждани и само отделни екземпляри с репрезентативна функция били в циркулация[44]. Според В. Мацанова обаче намерените в Юнаците I две керамични поти (обр. 7) свидетелстват за производството на въпросните артефакти в границите на селището[45]. Това ще рече, че вероятно по време на последната фаза на културния комплекс Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia брадвите-чукове тип Плочник все още са произвеждани.

Брадвите тип Плочник се откриват в една обширна територия, обхващаща най-общо Средна и Югоизточна Европа[46]. Такива брадви се намират в ареала на културите Тисаполгар, Ленгиел, Триполие (A) – Кукутени (B1), Криводол–Сълкуца – Бубани Хум Ia, Коджадермен – Гумелница – Караново VI[47], Винча B2-D[48], а според изложените съображения и това, че повечето от тях, произхождащи от Западна България са случайни находки[49] – вероятно и в този на ранохалколитния културен комплекс Градешница – Слатино – Дикилиташ. Най-голяма концентрация тези сечива имат по средното течение на р. Дунав, Трансилвания и Централните Балкани – територии, попадащи в ареала на културите Винча B2-D, Тисаполгар, Ленгиел[50], Градешница – Слатино – Дикилиташ и Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia. От брадвите, попадащи в ареала на културите Градешница – Слатино – Дикилиташ и Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia, към последната могат да бъдат отнесени брадвите, открити в керамичен съд от късния халколит при с. Ракиловци[51] и тези от Юнаците. Останалите са случайни находки, поради което могат да бъдат датирани в широките граници от началото на халколита до неговия край. В ареалите на последвалите култури в Трансилвания и Среднодунавския район – Бодрогкерестур A и Ласиня I, както и в последната

фаза на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia[52], масово разпространение имат брадвите-копачки и най-вече тези от типа Ясладани[53]. Но поради факта, че повечето брадви тип Плочник са случайни находки, без археологически контекст, вероятно е по това време те да са все още в циркулация, в рамките на тези култури. За момента това със сигурност може да се твърди за ареала на Криводол – Сълкуца – Бубани Хум Ia.

БЕЛЕЖКИ

[1] **Перницка, Е.** Състояние на проучванията върху най-древните метали. – В: Проблеми на най-ранната металургия. София, 1994, с. 24; 46, фиг. 11.

[2] Цит. съч., с. 24; 46, фиг. 11.

[3] **Jovanovič, B.** Early gold and Eneolothic Cooper Mining and Metallurgy of the Balkans and Dunabe Basin. – Studia Praehistorica, 1978, 1, 192; D. Antonovič, M. Vukadinovič. Eneolothic mine Prljuša – Mali Šturac. Archeological and Geophisical investigations. – Старинар, 2012 ,LXII, 96.

[4] **Тодорова, Х.** Основни етапи в развитието на най-ранната металургия. – В: Проблеми на най-ранната металургия. София, 1994, с. 6.

[5] Ibidem, 6.

[6] Ibidem, 7.

[7] **Радивојевић, М.** Прилог типологији и дистрибуцији секира-чекића типа Плочник на простоту Југоисточне Европе. – Гласник САД, 2006, 22, 211.

[8] **Jovanovič, B.** Rudarstvo i metlurgija eneolitskog perioda Jugoslavije. – Praistorija Jugoslovenskih Zemalja, III, Eneolit,. Sarajevo, 1979, c. 33–34.

[9] Ibidem, 33-34.

[10] **Гарашанин, М.** Праисторија на тлу Србије. Београд, 1973, 185.

[11] **Шливар, Д., Кузмановћ-Цветковић, Ј.** Најстарија металургија бакара на Плочнику код Прокупиља , насељу винчанске културе. – Археометалургија, 1998, 6, 8.; **М. Радивојевић.** Прилог типологији и дистрибуцији секира-чекића типа Плочник на простоту Југоисточне Европе. – Гласник САД, 2006, с. 22, 220.

[12] **Шливар, Д., Кузмановћ-Цветковић, Ј.** Најстарија металургија бакара на Плочнику код Прокупиља , насељу винчанске културе. – Археометалургија, 1998, 6, 8.; **М. Радивојевић.** Прилог типологији и дистрибуцији секира-чекића типа Плочник на простоту Југоисточне Европе. – Гласник САД, 2006, с. 22, 220.

[13] **Тодорова, Х.** Основни етапи в развитието на най-ранната металургия. – В: Проблеми на най-ранната металургия. София, 1994, с. 7; **Михайлов, Ф.**

Нови данни за най-ранния добив и обработка на мед в долината на Горна Струма. – В: PHOSPHORION. Studia in honorem Mariae Čičikova, 2008, 38.

[14] **Михайлов, Ф.** Нови данни за най-ранния добив и обработка на мед в долината на Горна Струма. – В: PHOSPHORION. Studia in honorem Mariae Čičikova, 2008, 38.

[15] **Higham, Ň., et al.** New AMS radiocarbon dates for the Varna Eneolithic cemetery, Bulgarian Black Sea coast. – Acta Musei Varnaensis, VI, 2008, 109.

[16] **Boyadziev, Y.** Chronology of Prehistoric cultures in Bulgaria. – In: D.W. Bailey & I. Panayotov (Eds.), Prehistric Bulgaria, Madison, Wisconsin, 1995, 179.

[17] **Dzhanfezova, T.** Are the "new" AMS dates older? – In: Bulgarian e-Journal of Archaeology, 2013, 55–56.

[18] **Георгиева, П.** За края на енеолита в Западното Черноморие. – Добруджа, (21), 2003, 224; Ivanova, M. Dunkle Ьbergangszeit? Wandel und Kontinuitdt im (End) Chalkolithikum an Der Unteren Donau. – Acta Musei Varnensis, 2008, 170, Tabelle 1. За различните понятия в научната литература, използвани за назоваване на този период виж: **Вайсьов, Ив**. Състояние на проучванията на т.нар. „Преходен период в България". – Археология, 1992, № 2, с. 45–49; **Todorova, H.** Neolithic, Eneolothic and Transitional Period in Bulgarian Prehistory. – In: Prehistoric Bulgaria. Monographs in World Archaeology No. 22. Madison, 1995, с. 89–90.

[19] **Мацанова, В.** Къснохалколитни метални находки от селищната могила при Юнаците, Пазарджишко. – В: В. Николов, К. Бъчваров, П. Калчев (ред.). Праисторическа Тракия, 2004, с. 391.

[20] **Todorova, N., Matzanova, V.** Late Chalkolithic Ceramic Style at Yunatsite tell. – In: L. Nikolova (ed). Technology, Style and Society. Contributions to the innovations between the Alps and the Black Sea in Prehistory. BAR International Series 854, 2000, с. 341.

[21] **Гергов, В.** Телиш-Редутите: синхронизация със селища в Тракия. – В: В. Николов, К. Бъчваров, П. Калчев (ред.). Праисторическа Тракия, 2004, с. 438.

[22] **Тодорова, Х.** Каменно-медната епоха в България. София, 1986, 85, 131; **Todorova, H.** Neolithic, Eneolothic and Transitional Period in Bulgarian Prehistory. – In: Prehistoric Bulgaria. Monographs in World Archaeology No. 22. Madison, 1995, с. 90.

[23] **Георгиева, П.** Керамиката на култура Криводол-Сълкуца. София, 2012, с. 180.

[24] **Чохаджиев, Ст.** Неолитни и халколитни култури в басейна на р. Струма. Велико Търново, 2007, с. 154.

[25] Вж. **Георгиева, П.** Керамиката на култура Криводол-Сълкуца. София, 2012, с. 90–100; 126.

[26] Ibidem, c. 125.

[27] Ibidem, c. 125.

[28] Вж. Ibidem, 118, фиг. 24; **Чохаджиев, Ст.** Op. cit., c. 265–267, обр. 75–78.

[29] Публикуваните съдове в статията не са разделени по хоризонти. Благодаря на н.с. В. Гергов за предоставената информация.

[30] **Тодорова, Х.** Op. cit., 1986, 131; **Гергов, В.** Доисторическое поселение Телиш-Редутите. – Studia Praehistorica, 11–12, 349.

[31] **Matzanova, V.** Tellsiedlung Junzite – Die Spatkupferzeit. – Studia Praehistorica, 1992, 11–12, 255, Abb. 3: 7; Я. Бояджиев и др. Селищна могила Юнаците – проучвания през 2006 г. – В: Археологически открития и разкопки през 2006 г. София, 2007, с. 25.

[32] **Георгиева, П.** За края на енеолита в Западното Черноморие. – Добруджа, 2003, XXI, с. 221.

[33] **Петрова, В.** Периодизация и териториален обхват на култура Караново VI. – В: Saxa loquuntur. Сборник в чест на Николай Сираков. София, 2009, с. 234, карта 3.

[34] **Георгиева, П.** За зооморфните скиптри и последните етапи на късноенеолитните култури Варна, Коджадермен – Гумелница – Караново VI и Криводол – Сълкуца. – В: Stephanos Archaeologicos in honorem Professoris Liudmili Getovi (SUAS, Supl. IV). София, 2005, с. 154.

[35] **Георгиева, П.** Керамиката на култура Криводол-Сълкуца. София, 2012, с. 180.

[36] Ibidem, 180.

[37] **Todorova, N., Matzanova, V.** Late Chalkolithic Ceramic Style at Yunatsite tell. – In: L. Nikolova (ed). Technology, Style and Society. Contributions to the innovations between the Alps and the Black Sea in Prehistory. BAR International Series 854, 2000, 338.

[38] **Чохаджиев, Ст.** Неолитни и халколитни култури в басейна на р. Стума. Велико Търново, 2007, с. 154–155; xxxix, таблица 8 – най-ранната датировка на посоченото селище в научната литература. Вж. още: **Тодорова, Х.** Каменно-медната епоха в България. София, 1986, с. 82; **Pernicheva, L.** The Final Cooper Settelment of Kolarovo. – In: L. Nikolova (ed). Technology, Style and Society. Contributions to the innovations between the Alps and the Black Sea in Prehistory. BAR International Series 854, 2000, 171.

[39] **Георгиева, П.** Керамиката на култура Криводол – Сълкуца. София, 2012, 180.

[40] **Симоска, Д., Китаноски, Б., Тодоровиќ, Ј.** Населбата Црнобуки и проблемот на истиоимената култура во светлината на новите археолошки истражувања. – Macedoniae Acta Archaeologica 2, 1976, с. 52, сл. 4: IIIa.

[41] **Георгиева, П.** За зооморфните скиптри и последните етапи на късноенеолитните култури Варна, Коджадермен – Гумелница – Караново VI и Криводол – Сълкуца – В: Stephanos Archaeologicos in honorem Professoris Liudmili Getovi (SUAS, Supl. IV). София, 2005, 154; **Ст. Чохаджиев.** Неолитни и халколитни култури в басейна на р. Стума. Велико Търново, 2007, с. 154–155; xxxix, табл. 8.

[42] **Boyadhziev, Y. et al. 2011.** Yunatsite: Ein Bulgarisch–Griechisches Grabungsprojekt. Die Jahre 2002–2008. –В: Я. Бояджиев, Ст. Терзийска-Игнатова (ред). Златното пето хилядолетие. Тракия и съседните райони през каменно-медната епоха. Доклади от международния симпозиум Пазарджик, Юндола 26-30.10.2009 г. София, 2011, с. 38.

[43] **Гергов, В.** Телиш – Редутите: синхронизация със селища в Тракия. – В: В. Николов, К. Бъчваров, П. Калчев (ред.). Праисторическа Тракия, 2004, 438.

[44] **Тодорова, Х.** Основни етапи в развитието на най-ранната металургия. – В: Проблеми на най-ранната металургия. София, 1994, с. 8.

[45] **Мацанова, В.** Къснохалколитни метални находки от селищната могила при Юнаците, Пазарджишко. – Във: В. Николов, К. Бъчваров, П. Калчев (ред.). Праисторическа Тракия, 2004, с. 392.

[46] **Manzura, I.** Cooper Axes and Bracelets in the Cultural Context of Prehistoric Europe. – In: Early Symbolic Sistems for Communication in Southeast Europe. BAR International series 1139 (ed. L. Nikolova). Oxford, 2003, vol. 2, 379, Map 4:3.

[47] Ibidem, 379, Table 2.

[48] **Радивојевић, М.** Прилог типологији и дистрибуцији секира-чекића типа Плочник на простоту Југоисточне Европе. – Гласник САД, 2006, 22, 216, сл. 2.

[49] **Manzura, I.** Op. cit., с. 410–411.

[50] Ibidem, 2003, vol. 2, 379, Table 2.

[51] **Михайлов, Ф.** Нови данни за най-ранния добив и обработка на мед в долината на Горна Струма. – В: PHOSPHORION. Studia in honorem Mariae Čičikova. 2008, 36.

[52] За синхронността между последната фаза на Криводол-Сълкуца-Бубани Хум Ia и културите Бодрогкерестур А и Ласиня I виж: **Тодорова, Х.** Op. cit. 1986, 230, табл. 35; **Todorova, H.** Op. cit., 1995, 90. **Kalicz, N.** Beritäge zur Kenntnis der Kupferzeit im ungarischen Transdunabien. – In: Die Kupferzeit als historiche Epoche. Simposium und Otzenhauzen 6-11, 11, 1988. Bonn, 1991, 361; **Георгиева, П**. Этнокультурные изменения в преходном периоде от энеолита к бронзововой эпохе в Нижнедунайоском районе. – Studia Praehistorica, 9-10, 343, рис. 3; **Boyadjiev, Y.** Radiocarbon dates from Southeastern Europe – In: In

the steps of James Harvey Gaul, Volume 1. Sofia, 1998, 359; **Nikolova, L.** The Balkans in Later Prehistory. Periodization, Chronology and Cultural Development in the Final Copper and Early Bronze Age (Fourth and Third Millennia BC). BAR International series 791. Oxford, 1999, 88-89.

[53] **Manzura, I.** Cooper Axes and Bracelets in the Cultural Context of Prehistoric Europe. – In: Early Symbolic Sistems for Communication in Southeast Europe. BAR International series 1139 (ed. L. Nikolova). Oxford, 2003, vol. 2, 381, Table 4.

БИБЛИОГРАФИЯ

Бояджиев, Я., Асланис, Й., Терзийска-Игнатова, Ст., Мацанова, В. Селищна могила Юнаците – проучвания през 2006 г. – В: Археологически открития и разкопки през 2006 г., София, 2007, с. 21–24.

Вайсьов, Ив. Състояние на проучванията на т.нар. „Преходен период в България". – Археология, 1992, 2, с. 45–49.

Гарашанин, М. Праисторија на тлу СР Србије. Београд, 1973.

Георгиева, П. Этнокультурные изменения в преходном периоде от энеолита к бронзововой эпохе в Нижнедунайоском районе. – Studia Praehistorica, 1992, с. 11–12, с. 339–346.

Георгиева, П. За края на енеолита в Западното Черноморие. – Добруджа, 2003, XXI, 221.

Георгиева, П. За зооморфните скиптри и последните етапи на късноенеолитните култури Варна, Коджадермен – Гумелница – Караново VI и Криводол – Сълкуца. – В: Stephanos Archaeologicos in honorem Professoris Liudmili Getovi (SUAS, Supl. IV). София, 2005, с. 144–167.

Георгиева, П. Керамиката на култура Криводол – Сълкуца. София, 2012.

Гергов, В. Доисторическое поселение Телиш-Редутите. – Studia Praehistorica, 1992, с. 11–12, с. 347–361.

Гергов, В. Телиш-Редутите: синхронизация със селища в Тракия. – В: В. Николов, К. Бъчваров, П. Калчев (ред.). Праисторическа Тракия, 2004, с. 437–448.

Мацанова, В. Къснохалколитни метални находки от селищната могила при Юнаците, Пазарджишко. – Във: В. Николов, К. Бъчваров, П. Калчев (ред.). Праисторическа Тракия, 2004, с. 391–402.

Михайлов, Ф. Нови данни за най-ранния добив и обработка на мед в долината на Горна Струма. – В: PHOSPHORION. Studia in honorem Mariae Čičikova, 2008, с. 35–46.

Петрова, В. Периодизация и териториален обхват на култура Караново VI – В: Saxa loquuntur. Сборник в чест на Николай Сираков. София, 2009, с. 229–237.

Радивојевић, М. Прилог типологији и дистрибуцији секира-чекића типа Плочник на простоту Југоисточне Европе. – Гласник САД, 2006, 22, с. 211–224.

Симоска, Д., Китаноски, Б., Тодоровиќ, Ј. Населбата Црнобуки и проблемот на истиоимената култура во светлината на новите археолошки истражувања. – Macedoniae Acta Archaeologica 2, 1976, с. 43–82.

Тодорова, Х. Каменно-медната епоха в България. София, 1986.

Тодорова, Х. Основни етапи в развитието на най-ранната металургия. – В: Проблеми на най-ранната металургия. София, 1994, с. 5–14.

Чохаджиев, Ст. Неолитни и халколитни култури в басейна на р. Стума. Велико Търново, 2007.

Шливар, Д., Кузмановић-Цветковић, Ј. Најстарија металургија бакара на Плочнику код Прокупиља, насељу винчанске културе. – Археометалургија, 1998, с. 1–8.

Antonovіи, D., Vukadinovіи, M. Eneolothic mine Prljuља – Mali Љturac. Archeological and Geophisical investigations. – Старинар, 2012 ,LXII, с. 95–106.

Boyadziev, Y. Chronology of Prehistoric cultures in Bulgaria. – In: D.W. Bailey & I. Panayotov (Eds.), Prehistric Bulgaria, Madison, Wisconsin, 1995, с. 149–193.

Boyadhziev, Y. et al. 2011. Yunatsite: Ein Bulgarisch – Griechisches Grabungsprojekt. Die Jahre 2002–2008. – В: Я. Бояджиев, Ст. Терзийска-Игнатова (ред). Златното пето хилядолетие. Тракия и съседните райони през каменно-медната епоха. Доклади от международния симпозиум Пазарджик, Юндола 26-30.10.2009г. София, 2011, с. 21–39.

Dzhanfezova, T. Are the "new" AMS dates older? – In: Bulgarian e-Journal of Archaeology, 2013, 31–67.

Higham, T., et al. New AMS radiocarbon dates for the Varna Eneolithic cemetery, Bulgarian Black Sea coast. – Acta Musei Varnaensis, VI, 2008, 95–115.

Jovanovič, B. Early gold and Eneolothic Cooper Mining and Metallurgy of the Balkans and Dunabe Basin. – Studia Praehistorica, 1978, 1, 192–198.

Jovanovič, B. Rudarstvo i metlurgija eneolitskog perioda Jugoslavije. – Praistorija Jugoslovenskih Zemalja, III, Eneolit,. Sarajevo, 1979, 27–55.

Kalicz, N. Beritäge zur Kenntnis der Kupferzeit im ungarischen Transdunabien. – In: Die Kupferzeit als historiche Epoche. Simposium und Otzenhauzen 6-11, 11, 1988. Bonn, 1991, 347–381.

Manzura, I. Cooper Axes and Bracelets in the Cultural Context of Prehistoric Europe. – In: Early Symbolic Sistems for Communication in Southeast Europe. BAR International series 1139 (ed. L. Nikolova). Oxford, 2003, vol. 2, 371–419.

Matzanova, V. Tellsiedlung Junzite – Die Spatkupferzeit. – Studia Praehistorica, 1992, 11–12, 248–261.

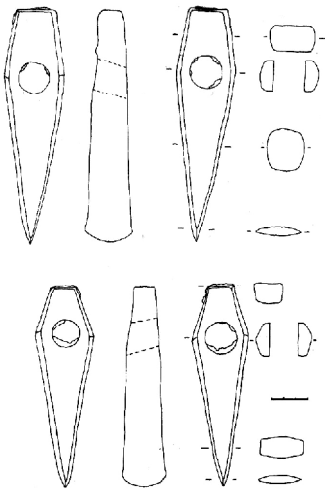
Nikolova, L. The Balkans in Later Prehistory. Periodization, Chronology and Cultural Development in the Final Copper and Early Bronze Age (Fourth and Third Millennia BC). BAR International series 791. Oxford, 1999.

Pernicheva, L. The Final Cooper Settelment of Kolarovo. – In: L. Nikolova (ed). Technology, Style and Society. Contributions to the innovations between the Alps and the Black Sea in Prehistory. BAR International Series 854, 2000, 133–172.

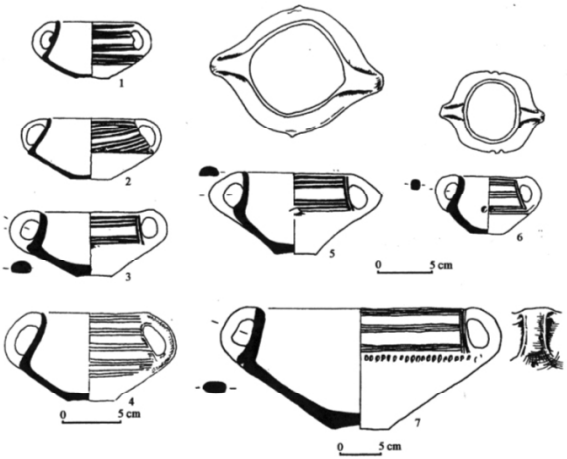
Todorova, H. Neolithic, Eneolothic and Transitional Period in Bulgarian Prehistory. – In: Prehistoric Bulgaria. Monographs in World Archaeology No. 22. Madison, 1995, 79–99.

Todorova, N., Matzanova, V. Late Chalkolithic Ceramic Style at Yunatsite tell. – In: L. Nikolova (ed). Technology, Style and Society. Contributions to the innovations between the Alps and the Black Sea in Prehistory. BAR International Series 854, 2000, 331–362.

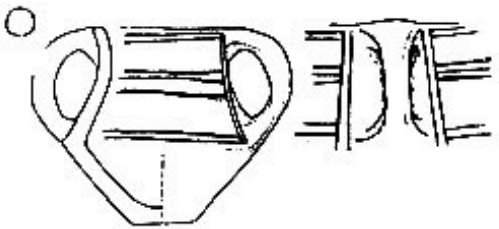
ПРИЛОЖЕНИЯ



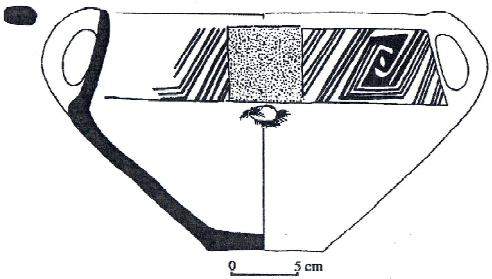
Обр. 1. Брадви тип Плочник от Юнаците I (по Мацанова 2004, 400, обр. 3)



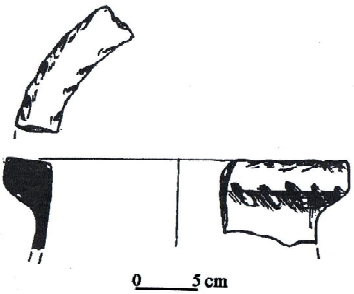
Обр. 2. Чаши с две вертикални дръжки от Юнаците I
(after Todorova, Matzanova 2000, 344, fig. 26.5)



Обр. 3. Чаша с две вертикални дръжки от Телиш-Редутите II
(по Гергов 2004, 446, обр. 1:6; без мащаб)



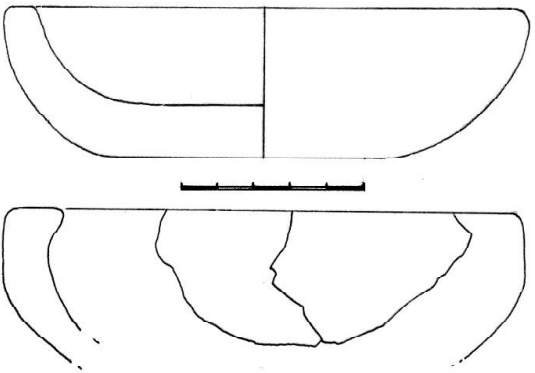
Обр. 4. Купа с две вертикални дръжки от Юнаците I, рисувана с графит и червена минерална боя (по Todorovs, Matzanova 2000, 340, Fig. 26.4:7)



Обр. 5. Устие от Юнаците I (по Matzanova, Todorova 2000, 350, fig 26.10: 5)



Обр 6. Устие от Църнобуки I (по Симоска, Д., Китаноски, Б., Тодоровиќ, J. 1976, 52, Сл. 4:6; без мащаб)



Обр. 7. Керамични поти от Юнаците I (по Мацанова 2004, 401, Обр.4: 1-2)

АРХЕОЛОГИЧЕСКИ ДАННИ ЗА ПОЧИТАНЕТО НА РАННОХРИСТИЯНСКИ МЪЧЕНИЦИ В НОВЕ

Марин МАРИНОВ, докторант
Катедра „Археология“
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: Няколко открития в Нове, резултат от дългогодишните археологически проучвания на съвместната българо-полска експедиция, която проучва този легионен лагер, ранновизантийски град и епископски център, показват че през късноантичната епоха тук са почитани раннохристиянски мъченици, което е от значение както за изследването на религиозния живот, така и за изясняване на функциите и топографията на някои от проучените сгради.

Нове/Novae е разположен на 4 км източно от Свищов римски легионен лагер, който през късната античност се превръща в град и един от епископските центрове (фиг. 1) на провинция Втора Мизия/ Moesia Secunda (фиг. 2). От 1960 г. до днес се проучва от съвместна българо-полска археологическа експедиция. През 70-те години на XX век на територията на Нове са открити четири раннохристиянски базилики, а през периода 1986–2008 г. е цялостно проучен епископски резиденциален комплекс от късноантичната епоха. Резултатите от разкопките предоставят информация както за развитието на раннохристиянската сакрална архитектура, така и за почитането на раннохристиянски мъченици в града.

Почитането на мъчениците се зародило през първите три века от историята на християнската Църква. С утвърждаването на християнството в Римската империя през периода 311–380 г. това почитане получило официален характер и широко разпространение[1]. Няколко са археологическите паметници, открити в Нове, които показват, че почитането на мъчениците било съществена част от религиозния живот на града. Те могат да се разделят на две групи: движими и недвижими паметници.

Движимите паметници са две части от два реликвария. Едната част е варовиков капак (фиг. 3), намерен през 1978 г. в изградения през третата четвърт на VI век вътрешен баптистерий на голямата

базилика от епископския комплекс, построена между края на IV и първата четвърт на V век[2]. Капакът вероятно е изработен от барабана на колона. Размерите му са: дължина 0,66 м, ширина при основата 0,42 м и височина 0,32 м. Горната част на капака е оформена двускатно, като единият скат е по-висок спрямо другия. Двете къси страни на горната част са украсени с издигнати триъгълни акротерии. Долната част на по-ниския скат има правоъгълна форма и е украсена с релефен гръцки кръст с удължени краища, оцветен в червено, както показват от следите от боя по него. В десния край на същия скат в нисък релеф са изобразени полуколона с капител и фигура (?) върху нея, а на левия – трудноопределим обект (молеща се фигура?)[3]. Почти в средата на по-високия скат е пробит кръгъл канал, който достига до правоъгълната камера, издълбана от вътрешната страна на капака. Въз основа на този канал, находката е определена като част от мощехранителница, тъй като според изследователите през него се изливало миро, с което се измивали мощите[4], съхранявани в липсващата кутия.

Другата част е варовикова кутия от реликварий (фиг. 4), открита под плочата на основата на олтара на малката базилика от епископския комплекс, който храм е изграден между втората половина на V и първата половина VI век. Кутията е с размери 0,29 х 0,18 х 0,16 м. Тя съдържала частица кост, каквато според A. Biernacki е широко разпространената практика през VI век. След ДНК анализ, извършен в Симферопол от украински антрополози и специалисти по съдебна медицина, костта е определена като животинска, но не от птица или прасе[5].

Според Г. Атанасов откриването на реликвария не е достатъчно доказателство, за да се приеме че малката базилика е църква[6]. Според R. Czerner тя е построена, за да замени временно епископската базилика, която пострадала сериозно при земетресение през 518 г.[7] Очевидно при изграждането на малката базилика е спазено правилото на Картагенския събор (393 г.), съгласно което не може да бъде издигнат нов олтар, ако няма поставени мощи[8]. Това правило легитимира една традиция, която от Медиолано се разпространила на изток към края на IV век. По отношение на нея могат да се посочат два примера от Константинопол: освещаването на храма „Св. София" (415 г.), където били положени мощи на св. Йосиф и на Захария,

бащата на св. Йоан Кръстител, и освещаването на храма „Св. Апостоли" (550 г.), където били положени мощи на св. апостоли Андрей, Лука и Тимотей[9].

Недвижимите паметници от са мартириум, приют за бедни и поклонници – птохотрофиум/ptochotrophium и базилика extra muros. Мартириумът (фиг. 5) е изграден през късния V век до източната стена на южния кораб на голямата базилика от епископския комплекс, която през този период е едноапсидна[10]. Мартириумът бил правоъгълно помещение с вътрешни размери 5,47 х 3,38 м и вход на северната стена с ширина 0,88 м. Вероятно входове имало също на неговата южна и западна стена, като последният осигурявал директен достъп до църквата. От изток мартириумът завършвал с апсида с ширина 2,69 м и дължина 1,63 м. При проучването му е установено, че неговата северна стена е свързана с източната стена на базиликата. Според A. Biernacki това показва, че апсидата е добавена към мартириума преди изграждането на основната храмова сграда[11]. Подът в апсидното пространство на мартириума бил от големи каменни плочи с неправилна форма. Под него е проучена разрушена камера с ширина около 0,90 м и дължина около 1,35 м. Според A. Biernacki местоположението, плана и камерата под апсидното пространство на помещението показват, че то е било мартириум, а не параклис, за какъвто е определено първоначално. Подобно добре изградено погребално съоръжение е открито на запад от тук, до югозападния ъгъл на базиликата. Тези две съоръжения са доказателство за добре организирана практика на погребване близо до или в църквите, която е описана в много извори. Като аналогичен пример A. Biernacki посочва базиликата extra muros от сектор VIII A в Нове (виж по-долу), където под апсидното пространство също е открит гроб[12].

Птохотрофиумът (фиг. 6) е проучен през 1998–2006 г. R. Czerner го определя като трикрилна сграда, а A. Biernacki като комплекс от помещения южно от епископската базилика, разположени около широк правоъгълен двор с размери 29,40 х 15,40 м, който от северна си страна се съединявал с южната стена на храма, а от другите три бил ограден с портици с колонади. Западният портик се състоял от четири колони, разположени на разстояние 3,00–3,10 м. Южният портик имал ширина 3,40–3,60 м и се състоял от осем колони, раз-

положени на разстояние 2,70 и 3,30 м една от друга. Оформлението на източния портик било подобно на това на западния[13]. От западното крило на птохотрофиума е проучено едно помещение с правоъгълен план и размери 12,30 м на западната стена, 12,18 м на източната стена и 6 м на южната стена[14]. На юг от двора са проучени четири правоъгълни помещения, които според A. Biernacki образували крилото на птохотрофиума в тази част. Това крило било широко между 9,35 м от запад и 7,55 м от изток. Неговата обща вътрешна дължина била 44,10 м, като в нея се включва дължината на всяко от четирите помещения, съответно от запад на изток: 10,35; 7,50; 8,50 и 15,45 м[15]. Специални врати осигурявали връзката между помещенията по оста запад-изток[16]. Според A. Biernacki южното крило представлявало основната част от птохотрофиума и неговите помещения били използвани за трапезарии и общи спални. Те били самостоятелни и всяко имало вход, отделно от портика на север. Най-голямото от тях, четвъртото от запад, имало два входа. В по-късно време помещенията имали дървени подове[17]. При разкопките на разгледаните помещения са открити също и множество фрагменти от облицовка и украса, правоъгълен капител на колона с латински надпис „PETRVS", глинени подноси за печене на нафора, глинени печати и глинени лампи с християнски символи, нумизматичен материал и др. Като се позовава на тези находки и плана на проучените помещения A. Biernacki приема, че комплексът от сгради южно от епископската базилика е птохотрофиум или приют, който бил изграден през 40-те години на V век и съществувал до втората половина на VI век, и бил предназначен за бедни и поклонници[18].

Базиликата extra muros (фиг. 7) е разположена на около 100 м от западната порта на легионния лагер, северно от пътя Свищов–Русе. Базиликата е едноапсидна, трикорабна, с нартекс и общи размери: дължина 31,00 м (без нартекса 26,75 м), ширина 15,00 м. Размерите на наоса са 20,80 х 13,30 м. Централният кораб е широк 7,00 м, а страничните – 2,40 и 2,50 м. Църквата имала нартекс, въз основа на който в нейното строителство могат да се разграничат два строителни периода[19], като през втория е разширена в западна посока[20]. Ширината на нартекса е между 3,80 и 4,00 м. Базата на апсидата е широка 6 м. Основите на храма са изградени от камък и бял хоросан.

Според откривателя М. Чичикова базиликата намира аналогии с епископската базилика на хълма Царевец във Велико Търново, Ятрус, Бизоне, базилика № 7 в Хисаря и базилика № 1 в Сердика. В апсидата по оста на храма е открит зидан гроб от тухли, покрит с каменни плочи, с външни размери 2,70 х 1,35 м и вътрешни 2,20 х 0,95 х 0,58 м[21].

Базиликата extra muros е разположена в сектор VIII А, където освен нея е открит и некропол от времето на Теодорих Велики. Проучванията в сектора започват през 1978 г., като първоначално са открити гробове от некропола и впоследствие през 1979 г. – самата църква. Тъй като липсва гробен инвентар М. Чичикова приема, че некрополът е християнски и принадлежи на църквата[22], която се датира в средата на V век[23]. При своите археологически проучвания през 90-те години на XX и първото десетилетие на XXI век П. Владкова установява, че некрополът е по-ранен от базиликата, тъй като зидовете на трите храмови кораба лежат върху и частично или цялостно разрушават отделни гробове. Според П. Владкова откритият гробен инвентар датира некропола в последната четвърт на V век, а тухлената настилка в централния кораб и открити върху нея монети датират изграждането на храма в последните години на V или в самото начало на VI век[24].

Според Г. Атанасов базиликата extra muros е с необичайни размери за гробищна църква, въз основа на които тя може да се определи като най-големият проучен раннохристиянски циметриален храм по Долнодунавския лимес. Г. Атанасов смята, че размерите на гроба под презвитериума на базиликата extra muros показват, че съоръжението е предназначено за съхранение на цял скелет, а не части (т.е. мощи) от такъв[25]. Като има предвид, че засега на територията на България не е регистрирано първично погребение на мъченик под олтара, Г. Атанасов приема, че църквата от VIII А илюстрира тази практика, която е характерна за земите под юрисдикцията на римския папа и е рядко срещана в християнския Изток. Като аналогични примери Г. Атанасов посочва храма „Св. Йоан" в Ефес и епископската базилика в Стоби (Македония), под чиито олтарни маси са открити гробове на мъченици[26], както и базиликите в Истрия, Никулицел, Новиодунум, Томи, Тропеум Траяни и Халмирис. В базиликата в Халмирис и в двете големи базилики в Томи точно под

олтарната маса са изградени големи гробници, в които са положени цели скелети. Г. Атанасов приема, че е възможно гробниците в Томи да са иззидани в края на IV–V век заедно с храмовете, като при тяхното освещаване от градските некрополи са пренесени неразчленените скелети на мъчениците, погребани в мартириумите в началото на IV век. Г. Атанасов смята, че приложената в Томи практика се различава от римската, регистрирана в Халмирис, Никулицел и Новиодунум, съгласно която мощите не били пренесени от некрополите в градските базилики. За разлика от Томи, в некрополите на Новиодунум и Халмирис върху гробовете мартириуми на първично погребаните в началото на IV век мъченици впоследствие били положени олтарните маси на храмовете, т.е. извършено е съвместяване на mensa sacra с mensa martirium. Според Г. Атанасов същото съвместяване е видно при базиликата extra muros от Нове и то обяснява нейните размери и необичайното за храм с такава големина местоположение[27].

Разгледаните дотук паметници показват, че в Нове са почитани християнски мъченици. Въпросът е *кои са те?* Декоративният елемент полуколона, с който е украсен капакът от реликварий от баптистерия на голямата базилика може да се свърже с един от най-популярните светци в Изтока: св. Симеон Стилит Стари, роден в Килия през 390 г., аскет и отшелник[28]. След 423 г. той живял изолирано на върха на пиедестал, после отново за три години на колони с голяма височина и прекарал последните тридесет години от своя живот (429–459 г.) на върха на огромен седемнадесет метров стълб. По-късно през V–VI век мястото на неговото отшелничество се превърнало в много важно и популярно място за поклонниците, и много други отшелници последвали неговия пример. A. Biernacki приема хипотезата на A. Minchev, който смята, че реликварият от Нове може да е съдържал мощите на този светец[29].

Единственият известен мъченик от Нове е св. Лупос, известен от Синаксара на Константинополската патриаршия, където е указано, че той загива на 23 август. Всякакви други подробности относно неговия живот липсват. За неговото почитане в Нове разказва Теофилакт Симоката за празника на св. Лупос, който бил честван в Нове на 23 август[30].

Г. Атанасов допуска, че след мъченическата си смърт св. Лупос е погребан в некропола на Нове, а към средата на IV век върху неговия гроб била изградена mensa martirium, която през V век била преобразувана в mensa sacra на църквата от VIII А. Според Г. Атанасов не е изключено през VI век мощите на св. Лупос да са пренесени в мартириума до източната стена на южния кораб на епископската базилика на Нове. Г. Атанасов свързва пренасянето на мощите с изграждането на птохотрофиума в „последната фаза на строителството"[31]. Според Г. Атанасов подобно на други големи раннохристиянски центрове, вероятно и тук е приложено правило № 94 на Поместния събор в Картаген (384 г.), съгласно което мощите следвало да се пренасят от крайградските некрополи в градските базилики с оглед концентриране и контролиране на култа[32]

БЕЛЕЖКИ

[1] **Minchev, A.** Early Christian Reliquaries from Bulgaria (4th-6th century AD). Varna 2003, pp. 7–8.

[2] **Biernacki A.** A City of Christians: Novae in the 5th and 6th C AD. – In: Archaeologia Bulgarica, IX, 2005, Sofia, p. 67. **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th – 6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, pp. 33–35.

[3] **Minchev, A.** Early Christian Reliquaries from Bulgaria (4th–6th century AD). Varna 2003, pp. 30–31, cat. No. 20.

[4] **Biernacki A.** A City of Christians: Novae in the 5th and 6th C AD. – In: Archaeologia Bulgarica, IX, 2005, Sofia, p. 67. **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th – 6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, pp. 36. **Minchev, A.** Early Christian Reliquaries from Bulgaria (4th-6th century AD). Varna 2003, pp. 30–31, cat. No. 20.

[5] **Biernacki A.** A City of Christians: Novae in the 5th and 6th C AD. – In: Archaeologia Bulgarica, IX, 2005, Sofia, p. 68. **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th – 6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, pp. 36.

[6] **Atanasov, G.** Christianity along the Danube limes in the Roman Provinces of Dacia Ripensis, Moesia Secunda and Scythia Minor (4th–6th c. AD). – In: The Roman Danube Limes (1st–6th c. AD). Ed. by L. Vagalinsky, N. Sharankov, S. Torbatov. Sofia, 2012, 366.

[7] **Czerner, R.** Architektura kompleksu budowli biskupstwa w Novae i jej przemiany w czasie. – In: In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th–6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, p. 82.

[8] **Minchev, A.** Early Christian Reliquaries from Bulgaria (4th-6th century AD). Varna 2003, p. 8.

[9] **Чифлянов, Бл.** Православна литургика. УИ „Св. Климент Охридски“, 2008, с. 301.

[10] **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th–6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, p. 33. **Czerner, R.** Architektura kompleksu budowli biskupstwa w Novae i jej przemiany w czasie. – In: In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th–6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, pp. 81.

[11] **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th–6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, p. 33.

[12] **Biernacki A.** A City of Christians: Novae in the 5th and 6th C AD. – In: Archaeologia Bulgarica, IX, 2005, Sofia, p. 59. **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th–6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, pp. 33–34.

[13] **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th–6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, p. 37.

[14] **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th–6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, p. 36.

[15] **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th–6th cent. History, architecture,

daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, pp. 37–38.

[16] **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th – 6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, p. 39.

[17] **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th – 6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, p. 38.

[18] **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th – 6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, p. 39.

[19] **Чанева-Дечевска, Н.** Раннохристиянската архитектура в България (IV–VI в.). С.: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 1999, с. 206.

[20] **Владкова, П.** Некропол край Novae от времето на Теодерих Велики. – В: Готите. Съвременни измерения на готското културно-историческо наследство в България. Съст. Р. Милев Balkan Media, 2006, с. 58.

[21] **Чанева-Дечевска, Н.** Раннохристиянската архитектура в България (IV–VI в.). С.: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 1999, с. 206. **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th – 6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, p. 32.

[22] **Владкова, П.** Некропол край Novae от времето на Теодерих Велики. – В: Готите. Съвременни измерения на готското културно-историческо наследство в България. Съст. Р. Милев Balkan Media, 2006, с. 57.

[23] **Чанева-Дечевска, Н.** Раннохристиянската архитектура в България (IV–VI в.). С.: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 1999, с. 206.

[24] **Владкова, П.** Некропол край Novae от времето на Теодерих Велики. – В: Готите. Съвременни измерения на готското културно-историческо наследство в България. Съст. Р. Милев Balkan Media, 2006, с. 59.

[25] **Атанасов, Г.** 345 Раннохристиянски светци-мъченици от българските земи I–IV век. НИМ, 2011, с. 28

[26] **Атанасов, Г.** 345 Раннохристиянски светци-мъченици от българските земи I–IV век. НИМ, 2011, с. 28–29.

[27] **Атанасов, Г.** 345 Раннохристиянски светци-мъченици от българските земи I–IV век. НИМ, 2011, с. 29.

[28] **Minchev, A.** Early Christian Reliquaries from Bulgaria (4th-6th century AD). Varna 2003, p. 31, cat. No. 20.

[29] **Biernacki A.** A City of Christians: Novae in the 5th and 6th C AD. – In: Archaeologia Bulgarica, IX, 2005, Sofia, p. 68. **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th – 6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, p. 36.

[30] **Theophylactus Simocattae.** Historiae, 333. **Марков, К.** Духовен живот в българските земи през късната античност (IV–VI век). София, 1995, с. 46. **Biernacki A.** The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th – 6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, pp. 31–32. **Salomon, M.** Novae in the age of the Slav invasions. – In Novae. Legionary fortress and late antique town. Ed. by T. Derda, P. Dyczek, J. Kolendo, Warsaw 2008, pp. 186-190. **Ilski, K.** Christianity in Novae. – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th – 6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. Ed. by A. B. Biernacki, R. Czerner, Poznan, 2013, p. 28.

[31] **Атанасов, Г.** 345 Раннохристиянски светци-мъченици от българските земи I–IV век. НИМ, 2011, с. 29.

[32] **Атанасов, Г.** 345 Раннохристиянски светци-мъченици от българските земи I–IV век. НИМ, 2011, с. 29–30.

БИБЛИОГРАФИЯ

Атанасов, Г. 345 Раннохристиянски светци-мъченици от българските земи I–IV век. НИМ, 2011.

Владкова, П. Некропол край Novae от времето на Теодерих Велики. – В: Готите. Съвременни измерения на готското културно-историческо наследство в България. Съст. Р. Милев Balkan Media, 2006, с. 57–70.

Марков, К. Духовен живот в българските земи през късната античност (IV–VI век). София, 1995.

Чанева-Дечевска, Н. Раннохристиянската архитектура в България (IV–VI в.). С.: Унив изд. Св. Климент Охридски, 1999.

Чифлянов, Б. Православна литургика. С.: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 2008.

Atanasov, G. Christianity along the Danube limes in the Roman Provinces of Dacia Ripensis, Moesia Secunda and Scythia Minor (4th–6th c. AD). – In: The

Roman Danube Limes (1st–6th c. AD). Ed. by L. Vagalinsky, N. Sharankov, S. Torbatov. Sofia, 2012, pp. 327–381.

Minchev, A. Early Christian Reliquaries from Bulgaria (4th-6th century AD). Varna 2003.

Biernacki A. A City of Christians: Novae in the 5th and 6th C AD. – In: Archaeologia Bulgarica, IX, 2005, Sofia, pp. 53–74.

Biernacki A. The Episcopal Complex in Novae (5th and 6th cent. A. D.). – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th–6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, pp. 31–55.

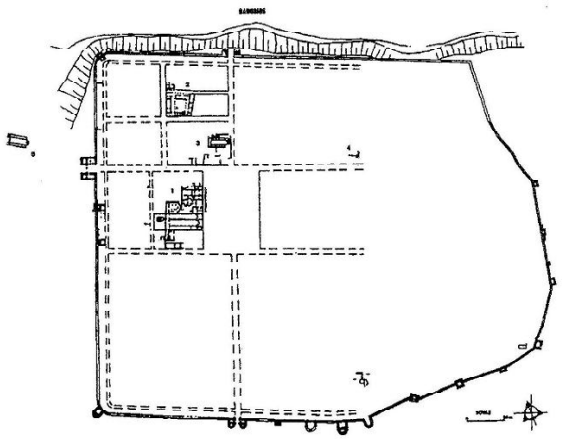
Czerner, R. Architektura kompleksu budowli biskupstwa w Novae i jej przemiany w czasie. – In: In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th–6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. (Novae. Studies and materials, IV). Ed. by A. Biernacki, Poznan, 2013, pp. 55–97.

Ilski, K. Christianity in Novae. – In: The bishopric of Novae (Moesia Secunda), 4th–6th cent. History, architecture, daily life. Vol. 1. History, architecture. Ed. by A. B. Biernacki, R. Czerner, Poznan, 2013, pp. 17–29.

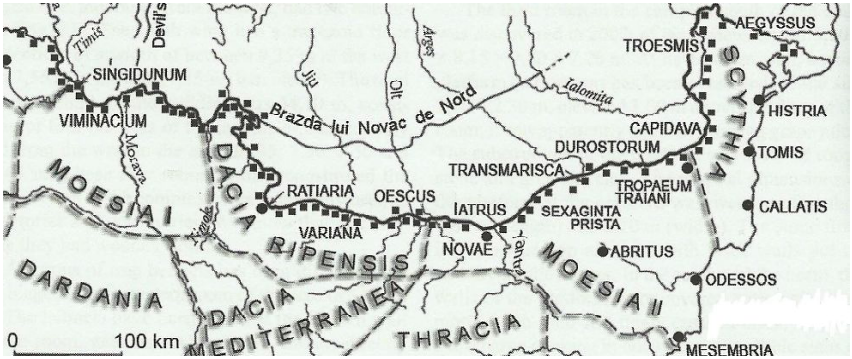
Salomon, M. Novae in the age of the Slav invasions. – In Novae. Legionary fortress and late antique town. Ed. by T. Derda, P. Dyczek, J. Kolendo, Warsaw 2008, pp. 173–212.

Theophylacti Simocattae. Historiae. ГИБИ, II. София, 291–356.

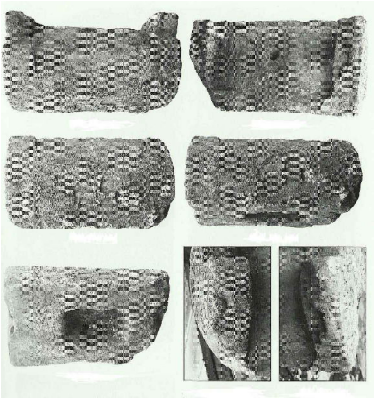
ПРИЛОЖЕНИЯ



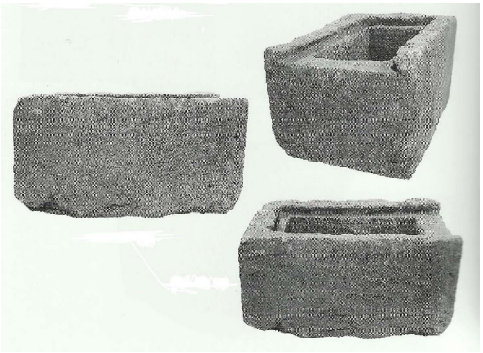
Фиг. 1. Нове през периода V–VI век (По Biernacki 2005; Biernacki 2013)



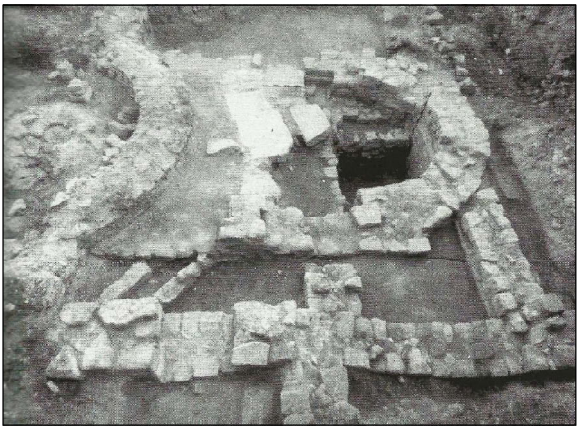
Фиг. 2. Провинция Втора Мизия и Нове (По Biernacki 2013)



Фиг. 3. Капак от реликварий (По Minchev 2003)



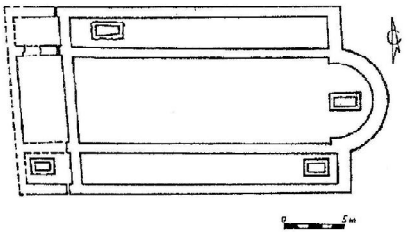
Фиг. 4. Кутия от реликварий (По Minchev 2003)



Фиг. 5. Мартириумът в епископския комплекс в Нове (По Biernacki 2013)



Фиг. 6. Приютът в епископския комплекс в Нове (По Biernacki 2013)



Фиг. 7. Базилика extra muros. Нове (По Biernacki 2013)

Средновековна история

ЛОШИЯТ ИЛИ СВЕТИЯТ? ЦАР ПЕТЪР И НЕГОВОТО ВРЕМЕ

Станислав ВЪЛЕВ
Специалност „История“, III курс
ВТУ „Св. св Кирил и Методий“

Резюме: В статията се говори за времето на най-противоречивия владетел на Първото българско царство. От заглавието става ясно, че става дума за цар Петър. Той е знаков владетел в българската Средновековна история, тъй като е един от най-дълго управлявалите владетели, а освен това съдбата му отрежда да владее земята си в много напрегнато и противоречиво време. Като наследник на великия цар Симеон задачата му е да запази авторитета и границите на най-силната държава на Балканите в онова време. Личността му е обект на сериозни спорове и именно заради това реших да се заема с изследване на проблемите около него. Измежду това, което казват изворите и от мненията на критиците и привържениците му, аз реших да изкажа своята гледна точка за цар Петър и това, което се случва в границите на царство България в периода 927–970 г.

В годините Петър се е утвърдил като една от противоречивите личности на Средновековна България. Отдавна залегнала в историографията е отрежданата му роля на най-слабия цар на Първото българско царство. В съвременната ни историография често се прилагат тези, които разчупват наложения стереотип за управлението му. Излагани са доста аргументи, които да донесат някакви плюсове и да го покажат в друга светлина. Едни от най-големите му критици са Васил Златарски, Петър Мутафчиев, а дори и Стивън Рънсиман. Историците от по-ново време като Васил Гюзелев заемат по-умерена позиция по въпроса, като определят като крайни някои от оценките, които по-старите историци дават за него. В днешно време като „защитник“ на цар Петър се изявява Пламен Павлов, който защитава тезата си в повечето свои трудове като „Забравени и неразбрани. Събития и личности от Българското средновековие”[1], „Бунтари и аватюристи в Средновековна България”[2], „Бележити българи“, том 2[3].

Ще започна с едно твърдение, посочено от Васил Златарски, според което цар Петър „*не се показал наследник както на Симеоновата слава и естество, тъй и на неговата жестокост и мизантропия; той бил съвсем чужд на тях и нямал нищо общо с баща си по кръв и по сродство; той не обичал кръвопролитието и мразел войните*"[4]. Интересно изказване по-въпроса има и Петър Мутафчиев, който казва, че цар Петър „*бил лишен от всички качества, каквито трябвало да има един приемник на Симеона: кротък, безволен и крайно набожен, той не можел нито да бъде управник, нито пълководец*"[5].

Именно към тези думи ще се придържам в изложението и ще се опитам да докажа, че времето на цар Петър е време на упадък на Първото българско царство.

Цар Петър застава на българския престол през 927 г. като наследник на великия цар Симеон. В началото на управлението си цар Петър трябва да управлява заедно с Георги Сурсувул. Вероятно намесата на по-опитно лице в управлението е наложена от факта, че царят не е бил малолетен, но е млад и неопитен. Георги Сурсувул по-скоро заемал поста на пръв съветник, а не на опекун, както твърди Васил Златарски[6]. Началото на управлението му е свързано с продължаването на агресията спрямо Византия и войната от 927 г. Тази война е обект на историческа полемика. За да пристъпим към изложение е нужно да си изясним какво търсят с тази война управляващите? В „Хронография" от Продължителя на Теофан[7] и в „Хроника" от Симеон Логотет[8] четем, че с похода се целяло сплашване на „гърците" и околните народи, които може да се надигнат срещу държавата. Освен това в изворите се говори и за набези на скакалци, които унищожили *„и без това слабата реколта"*[9]. С оглед на фактите е ясно, че Геогри Сурусувул, като първо лице в дъжавата, е принуден да предприеме нов курс във външната държавна политика. Въпреки че в негово лице цар Симеон е виждал продължител на агресивната и настъпателна политика, обстоятелствата налагат следващите събития. След кратки военни действия в Тракия става ясно, че и двете страни не желаят да водят още една дълга и изтощителна война. Мирът между България и Византия е сключен през октомври 927 г. Според него на Петър се дава царска титла. Друго много важно

събитие е бракът между цар Петър и внучката на Роман Лакапин Мария, която получава името Ирина. Именно в резултат от този брак владетелят получава царското си достойнство. Чрез брачния съюз цар Петър става част от императорското семейство, което дава основание на ромейския владетел да го удостои с титлата. От казаното дотук е видно, че царското достойнство, което най-после е признато от ромеите идва като резултат от войните на Симеон, които изтощават не само българската, но и ромейската страна. Пред империята стои въпросът или да се съгласи с претенциите на българите, или да води още безцелни и пагубни войни. Освен това от положението, в което е поставен българският цар след договора личи, че признанието е само привидно и с него наистина се цели прекратяване на напрежението, а не признаването на България като равна на Източната римска империя. Докато българският владетел носел титлата „княз" в документите се пишело така: „*Во имя отца и сина и св. духа, единния и еднички бог наш, Константин и Роман, верни в същия бог царе ромейски, до възлюбеното и духовно наше чедо и от бога княз на най-християнския народ български*"; а след признанието на царската титла се пишело така – „*Константин и Роман, в Христа бога благочестиви самодръжци, царе ромейски, до възлюбеното и духовно наше чедо господин ... цар на Българите*"[10]. Така владетелят на българия попада под духовната зависимост на ромейския василевс и вече не е от „*от бога княз*". Тук съм съгласен с тезата на Пламен Павлов, който твърди, че Византия не може да признае българския владетел за василевс на ромеите или поне равен нему[11]. Според доктрината, която изповядват византийските императори на земята може да има само един император, а и от своя страна те никога не биха позволили идеологически някой да е над тях, тъй като те са законните владетели, поставени от бог на земята, но все пак ясно личи желанието на империята да прекрати конфликта, а не да се съгласи с дългогодишните вече претенции на българите. Самият Роман Лакапин е доста щедър в раздаването на титли, преди него император бил зет му, а на свой ред той издигнал в чин император трима от синовете си и замислял да стори същото с един от внуците си[12].

Още едно доказателство, че с действията си Роман Лакапин не цели да изпълни исканията на българите, е признаването на

патриаршията. Според договора седалището на патриарха не трябва да бъде в Преслав. Заради това, според Васил Златарски, за патриарх е интронизиран Дамян Дръстърски вместо Леонтий Преславски, а за патриаршески град е избран Дръстър[13]

В политика на цар Петър си заслужава да бъде обърнато внимание на бунта на сърбите и отделянето им от царството. В историографията тези събития се отнасят към 931 г. В „За управлението на империята" от Константин Багрянородни четем, че в Сърбия Чеслав намерил едва 50-тина мъже[14]. Тук, разбира се, не трябва да се доверяваме напълно на извора, но все пак той трябва да ни подскаже, че армията на Чеслав не е била много голяма. Много вероятно е Чеслав да е влязъл в отношения с ромейския император и той да му е оказал помощ в неговото дело. Имаме основание да твърдим това, защото самият Чеслав е роден в България и надали може да разчита на популярност в земите на народа си, която да му помогне за внезапен бунт. Това трябва да ни подскаже, че определено наблюдаваме византийско влияние в двора на цар Петър и то несъмнено е с цел, която не е в плюс на българската политика. Нека да не забравяме, че заедно с царица Ирина в българския двор, идва и голяма свита ромеи. Ето защо едно от обвиненията, които са отправени към въпросния, е че налага византийската култура като властваща в царския двор[15]. Виждаме как сам той позволява намесата на Византия в държавните дела и създава отлична почва за шпионаж. За помощта на императора към Чеслав ни дава сведение и Константин Баренородни, който пише: „*Ромейският император не преставал да бъде щедър с благодеяния към него,* (става въпрос за Чеслав)*, поради което сърбите, които живеели в Хърватско и България и в други старни и били пръснати от Симеон като научили за това, почнали да се събират около него. Моного бежанци от България се събрали и в столицата, и ромейския император, като ги снабдил с дрехи и обсипал с милости, изпратил ги при Чеслав. Подкрепен с богати подаръци от ромейския император и като заселил страната, както по-рано, той станал послушен слуга на ромейския император, след като с негова помощ и с многото му благодеяния осигурил за себе си оная земя и бил утвърден за княз"*[16]. Тук можем да отчетем първата грешка на цар Петър като

самостоятелен владетел, тъй като през 930 г. Георги Сурсувул спира да заема мястото на първи съветник на царя[17].

За да илюстрирам по-добре въпросното византийско влияние, ще представя кратък очерк от Продължителя на Теофан. В тях се говори за бунта на Петровия брат Иван: „*Иван бил публично бит и след това хвърлен в тъмница, а останалите били обезглавени. Като научил за това, императорът побързал да изпрати в българските земи монаха Йоан, бивш управител, под предтекст да преподпише договореностите в България. Иначе му наредил да стори възможното, та да освободи Петровия брат Иван от тъмницата и да го доведе в Константинопол. Монахът се справил блестящо със задачата: Измъкнал Иван от тъмницата и в Месемврия го качил на една галера, която го отвела в Константинопол*”[18]. Виждаме, че един пленник, който със сигурност е бил със специален статут е изведен от тъмница в България по препоръка на императора. Именно заради това смятам, че имаме огромното основание да виним цар Петър, че допуска подобни влияния в своя двор. Влияния, които не са в полза на държавата и позволяват на византийците да правят каквото искат необезпокоявани.

Върху бунтовете на Петровите братя трябва да се спрем по-подробно. Първият бунт на Иван от 928 г. е бързо прекратен. От текста, който ни предлага Продължителя на Теофан могат да бъдат направени различни изводи. Ако му се доверим напълно, оставаме с впечатлението, че василевсът успява чрез шпионите си да изведе Иван от тъмницата и да го доведе в Константинопол. Наглед това изглежда много елементарен и лесен начин за освобождаването на затворник със статута на Петровия брат. Интересно е предположението на Пламен Павлов според когото правителството на Георги Сурсувул и цар Петър сами дават съгласие за този акт[19]. Със сигурност в изказаната теза има много логика, а също така е и много реална. Ако всичко се е случило умишлено от българска страна отчитаме огромна дипломатическа грешка. Иван веднага се превръща в законен претендент за престола, който освен всичко останало има благоразположението на императора. Това, че не се отваря възможност той да бъде поставен на престола вместо цар Петър по никакъв начин не смекчава грешката на българската дипломация.

Чрез акта Роман Лакапин си осигурява един много силен коз в лицето на Иван. Със сигурност това не е скрито от широкия политически кръгозор и усет на Георги Сурсувул, което ми позволява да твърдя, че събитията са в следствие от византийското присъствие в българския царски двор и не са съгласувани предварително между двете страни.

По друг начин стоят нещата с въстанието на най-големия син на цар Симеон Михаил, състояли се през 930 г. Още в началото на въстанието Михаил намерил много сподвижници, успял да завладее и една крепост. Продължителя на Теофан не ни дава сведение коя е тази българска крепост[20]. Михаил се споминал внезапно още в самото начало на бунта. В извора четем, че съюзниците му били „скити", които се отцепили от Петър. Кои са въпросните „скити" можем само да предполагаме, но по-важно е да отбележим друго. Въпросното отцепване ми дава основание да твърдя, че несъмнено в царския двор е налице дворцова борба. Против какво е тя обаче? След като конкретизирах с примери византийското присъствие, може да се заключи, че бунтовете са против властващите в столицата византийски догми и влияние. Те са олицетворение на несъгласието на народа с провежданата политика, която започва да става доминираща освен във външната политика и във вътрешнополитическия живот. В изворите се говори, че братята на цар Петър носели български дрехи[21]. Това като че ли се приема от всички историци като акт на несъгласие с битуващото положение в столицата.

След като бунтовете стихнали, пред държавата се появява нова опасност. Започват походите на маджарите. Трудно би могло да се каже какво точно целят с тях и дали това оказва влияние върху българското царство. Колко точно са походите е трудно да се отговори категорично. Има известия за нахлувания през 934 и 943 г.[22], след които Византия сключила мир с въпросните[23]. Това явно е продиктувано от невъзможността на империята да се справи с нашественика. Твърде възможно е походите да са били предимно с грабителска цел, което е присъщо на номадските народи, а не със завоевателна. Това изключва възможността за решително сражение на двете армии и прекратяване на походите им. След като са разгромени в паметната битка при река Лех през 955 г. от Отон I, маджарите отново подновяват

набезите си на Балканите. Известни са походи през 958, 960, 961, 968 г.[24] Българският царски двор сключва с тях мирен договор през 965 г.[25] Може би с това се цели осигуряване на коридор към Константинопол през България, а може би царството вече не е в състояние да се бори с толкова силен нашественик като маджарите, тъй като знаем, че са наричани „втория бич божии". Каква точно е целта им е трудно да отговорим. Дали това са византийските земи или конкретна цел няма можем само да предполагаме. Наличието на два мирни договора – от византийска и от българска страна, идва да ни подскаже, че и двете страни нямат възможност да се борят активно с тях. Освен това нито една от държавите не търпи териториални загуби, което определено свидетелства за „грабителските" намерения на маджарите. Приемайки това становище предполагам, че българските земи са подложени на разграбване и терор, което непременно утежнява положението на населението. При това положение няма как народът да живее спокойно и в битието му да цари изобилие.

След смъртта на царица Ирина се налага договорът от 927 г. да бъде подновен. Причината за това е, че Ирина била залогът за мира между двете държави, а както вече споменах в началото на текста, тя е тази, която е носител на царската титла. Този път условието на ромеите било цар Петър да изпрати синовете си Борис и Роман в Константинопол. От последвалите действия разбираме, че владетелят се е съгласил с исканията. Тези събития се датират към 963 г. В новия договор ромейте искат от цар Петър да не пропуска маджарите през територията си. Последвалите ходове от българска страна вече бяха коментирани. Тук ще обърна внимание на изпращането на Петровите синове като заложници. Какво провокира този ход? Безспорно след смъртта на царицата трябва да има нов залог, но тук личи безпомощност в действията на владетеля. От страна, диктуваща условията царството, става страна, приемаща условията. След като изпраща и Борис, и Роман в Константинопол цар Петър се лишава от присъствието на законен престолонаследник в своя двор. Със сигурност царят и кръговете около него разбират това. Той може само да се надява, че след смъртта му ромеите ще върнат някой от синовете му, за да заеме легитимно престола. Явно положението, в което вече се намира държавата отвътре, не му

позволява по-твърда позиция спрямо Империята, а мирът е крайно нужен. Да изпратиш и двамата си синове в плен е огромна отстъпка, направена под натиск.

През 966 г. цар Петър изпратил пратеници в Константинополския двор, които трябвало да приберат ежегодния данък по договора от 927 г. По това време императорския престол заема Никифор II Фока. Според Лъв Дякон когато българите се появили пред императора: „*Той пламнал от гняв и казал. Позорно е сега за ромеите, ако те, които победиха с оръжие всички свои противници трябва да плащат данък като роби на един беден и при това презрян скитски народ*"[26]. Императорът изпратил пратениците обратно в България и предал съобщения, че ще дойде с войска, за да изплати „*целия данък*"[27]. Можем да отчетем за положителен факта, че Никифор Фока се отказва да навлезе в България. Според Лъв Дякон императорът не навлязал във вътрешността на страната, защото се страхувал да не изпадне армията му в безредие и тя да последва участта на армията на Никифор I Генник и събитията от 811 г.[28]

А дали Никифор Фока не се отказва от настъпление в земите ни заради възможността да бъде нападнат на три фронта? Един тежък в българските планини, още един срещу редовно грабещите в земите му маджари и трети срещу азиатските си противници[29]. Предвид силата на маджарите резултатите биха били пагубни, а трябва да отчетем факта, че император Никифор трябва да отстоява и победите си срещу азиатските си противници, които са скорошни и е съвсем възможно подновяването на напрежението и там. Спокойно можем да твърдим, че не авторитетът на цар Петър го спира да навлезе навътре в страната, а неудобният момент за настъпление. Смятам, че цар Петър категорично отказва предложението за мир не заради авторитета си, а защото се опира на договора с маджарите, който сключва и на коридора, който им гарантира към Империята.

За какъв авторитет на българския цар пред императора можем изобщо да говорим? Ще си позволи ли Никифор Фока да нарича цар Петър „*княз кожогризец и облечен в кожух*"[30], ако той е запазил авторитета си в империята, а народът му да бъде наричан „*най-беден и мръсен народ*"[31]? Несъмнено императорът знае кои са силните му

противници и с оглед на положението, в което се намира Византия, не би си позволил подобно поведение. С това, че се връща в Константинопол след „категоричния" отказ на цар Петър Никифор II Фока не демонстрира слабост и безсилие пред Царство България. Той поема нов курс за наказване на българите, който ще се окаже много по-ефективен, пътя на дипломацията.

Следват походите на княз Светослав, които са провокирани от Византия. Един блестящ ход, който през вековете ромеите са доказали, че умеят до съвършенство.

В съвременната ни историография, касаеща цар Петър, Пламен Павлов предлага една теза, в която твърди, че по негово време израстват комитопулите и воеводите Ивац, Кракра, Драгомъж и други, които успяват да се възпротивят дълго време на византийската агресия[32]. Това според него означава, че в държавата не може да се говори за „упадък", „апатия и малодушие". Но това не говори ли, че всяка друга власт расте с изключение на царската? Именно в царските териории прониква княз Светослав и именно царските войски не успяват да го спрат. Ако държавата е била все още толкова централизирана и силна, защо не наблюдаваме обединение на силните боляри заедно с царската власт и една успешна кампания срещу киевския владетел? Да приемем, че първия път атаката е неочаквана и внезапна, а войските нямат време да се мобилизират, но какво да кажем за последвалите действия? Защо царят просто се предава духом? Според „История" на Лъв Дякон Петър събрал 30 000-на войска срещу пълчищата на Светослав[33]. Ако годините на Симеоновия син са били изпълнени с изобиле, защо армията е запусната до такава степен? Не искам да казвам, че не може да разчита на силните в царството защото определено ще навляза в сферата на фантазиите, но все пак не виждаме съгласуван отпор срещу нашественика. Безспорно в ерата на Средновековието една 30 000 войска може да бъде наречена „имперска". Как обаче тази „имперска" войска се противопоставя на „неимперската" войска на младата Киевска държава. Тук наблюдаваме един парадокс. Всичко това идва да ни подскаже, че боеспособността на армията не е тази от времето на цар Симеон. Като контрадовод тук може да се приложи тезата, че на българите вече не им се воюва. Нека обърнем внимание на това

за каква война става въпрос този път. Тук не говорим за настъпателна война, а за отбранителна. Война, при която народът е застрашен от зависимост от чужд поробител. Въпреки това армията губи войната. Чрез всичко казано дотук, като се базирам само на фактите, имам за цел да докажа, че нивото в армията е запуснато до минимално ниво. Слабостта на царя олицетворява и реакцията му когато българите се укриват в Доростол. Според Лъв Дякон „*Петър – вождът на мизите*" получил апоплектичен удър[34]. Достатъчно е да споменем реакцията на редица от предходните владетели като Крум, Омуртаг и Симеон в подобни „сложни" ситуации, за да покажем душевната му слабост. Това говори за безсилие на царя и държавата и невъзможност за противодействие.

Съвременниците на цар Петър го описват като „боголюбив", „достопочтим", „най-добър и най-прочут", „възвестител на благочестието и учител на православието", „Твърд камък на христовата вяра" и т.н.[35] Тук трябва да отбележим, че всички те са духовници и хора на църквата. Като четем всичко това, можем да предположим защо са всички тези хвалебствени слова към него. Царят явно е бил голям благодетел на църквата, а тя от своя страна не пести похвалите си. За да онагледя това, отново ще представя един „хвалебствен" извор за цар Петър. В „Български апокрифен летопис" четем: „*И след неговата смърт пак прие българското царство син му, цар Петър, а той бе цар на българите, още и на гърците. И царува на българската земя 12 години, без да има грях, ни жена, и благословено бе неговото царство. Тогава прочее, в дните и годините на свети Петър, царя български, имаше изобилие от всичко, сиреч пшеница и масло, мед, мляко и вино, и вреше и кипеше от всяко божие дарование, и нямаше скъдност от нищо, но имаше ситост и изобилие от всичко по (?) изволение божие*"[36]. Според мен в контекста на извора се долавя желанието на летописеца да покаже, че благоволението върху българската земя дошло не от перфектното управление на царя, а от неговата искрена вяра и праведен живот, което е напълно в духа на Средновековието. Нека не забравяме, че целта на този извор е да възхвали миналото. За това увлечение по християнството ще стане дума и в следващите редове.

Не трябва да забравяме, че по времето на цар Петър се появява и богомилската ерес. А в същината си тази ерес се обявява

против класовото противоречие и злоупотребите на духовенството, което явно вече е започнало да се облича в светска власт и да живее не догматично, което еднозначно показва къде е царяло въпросното изобилие. Но, за да илюстрирам това, ще представя няколко реда от „Беседа против богомилите" от Презвитер Козма. Там се казва: „*Като чуват тези думи, еретиците пък ни отговарят: Ако сте светии, както казвате, защо не живеете, както ви е заповядано и както пише Павел на Тимотея: „Епископът трябва да бъде непорочен, мъж на една жена, трезвен, честен, целомъдрен, страннолюбив, поучителен, не пяница, не пакостник, кротък, не крамолник, не златолюбен, добър уредник на своя дом; така и дяконите да са честни, не двуезични, да не пият много вино и да не са много известни; да се изпитват по-напред дали са такива и след това да служат, ако са непорочни". А ние не виждаме да сте такива. Свещениците вършат всичко наопаки: опиват се, грабят, скритом вършат и други лоши неща и няма кой да ги възпре от тия лоши работи, както казва Павел: „През всички изобличавай тези, които съгрешават, за да имат страх и другите". Епископите пък, които не могат да се въздържат, както ние се въздържаме, въздържат нас от моления, а после ни вкарват в грях. Като не се срамуват, безсрамните и високомерни еретици пак казват: Скритом колко ли съгрешават, когато явно живеят плътски, а не духовно, както ни живеем! А плътски дела са тези, рече Павел: „Прелюбодейство, блудство, разпътство, идолослужене, магия, вражда, завист, ревност, ярост, убийство, пиянство, игри и всичко тям подобно; онези, които вършат такива дела, не ще наследят царството божие..." Виждаш ли, еретиче, че ти е заповядано да почиташ жреците, макар и да са лоши?*"[37] Ето, виждаме прекрасно изложение на това срещу какво се обявяват еретиците. Дори самата критика на Презвитер Козма в контекст звучи така сякаш се оправдава. Обърнете внимание на последното изречение: „*Виждаш ли, еретиче, че ти е заповядано да почиташ жреците, макар и да са лоши*". Какво ни казва авторът? Нима иска да каже, че задачата на народа е да е вярва безропотно и да не гледа много, много какво върши духовенството? Имам основание да твърдя, че черноризците

могат да си позволят подобно поведение, защото са облагодетелствени от царската власт, а самият цар е дълбоко изкушен от Православието. Самият той вярва, че може да осигури благоденствието на държавата чрез молитви. В тази ерес откриваме нещо много по-важно от набожността на царя, виждаме протеста на народа, протеста, който е провокиран от несправедливостта в държавата, а не от прекрасния живот на всички. Виждаме реално социалното разслоение.

Показателна за покварата, която завладява духовенството, е втората част от Беседата на Презвитер Козма. В нея той дава примери за това в какви грехове изпадат монасите и свещениците. Забелязваме, че духовенството се увлича прекалено много по светския начин на живот. Ето как авторът описва случващото се около монасите: „*А някои от тях си взимат жени, та стават за смях на хората. Други не снемат от плещите си монашеския сан, при все че много малко мислят за него. Други пък ходят от къща в къща и като не затварят устата си от словоохотливост, разказват и описват онова, което има по чуждите земи. С това искат бъдат прославени от хората. А други пък и по-лошо правят*”[38]. Какво ни показват тези редове? Ясно личи, че монасите напускат манастирските стени и си позволяват пътувания, а дори и светски начин на живот. Освен всичко това те търсят популярност, а това е в разрез с монашеските догми и обета, който те дават при влизането в манастир. Но тук прегрешенията не преключват. Ето как продължава Презвитер Козма: „*Има пък други, бесни на дума, които се противят на писанието. Като искат да живеят по своя воля, построяват си други жилища, като оставят своите [близки] без причина и [там] узаконяват своите навици. Искат с това да се прославят на земята, което и става. А като се обогатят тялом, а не духом, заживяват по старому. Те се завръщат [към първите си привички], като свиня към тинята, според писанието; гиздят се с облекло и се перчат на тези, които вървят след тях. И кой от тези, които мислят добре, не ще се натъжи, когато ги види така да вършат? И ако да са такива, повече укоряват нас, които пишем това, а не себе си. А кой ще разкаже насилията, които вършат над немощните? Макар че прочитат книги за закона и устава за монашеството, сами вър-*

шат някои простъпки и дела противозаконни. И като искат да изтъкнат своята правда, не се покоряват на божията правда"[39]. Най-силно впечатление в описанието на монасите правят следните редове: „*А за храната и за веселбите им и за подобни неща невъзможно е да се говори, защото на трапезата си имат много и различни ястия, както богатите, които жевеят светски, вдигат голяма врява и ту се обиждат, ту се сприятеляват – не по закона. Щом престанат да се карат, отдават се на пиянство, като се помиряват и сприятеляват в именто на виното, а не на бога. „Ала приятелството със света е вражда против бога", както рече апостолът. „Който, прочее, иска да бъде приятел на света, става враг на бога." И при все че са такива, мислят, че са монаси и че служат на бога*"[40]. Тези действия на най-смиреното съсловие от духовенството, говорят за безнаказаност и бездействие от страна на държавата. Показността, която описва авторът, със сигурност не остава незабелязана от висшите слоеве на обществото. Царят не предприема активни мерки, за да се справи по някакъв начин със ситуацията. За пример византийските императори от края на IX в. провеждат реформи, с които да ограничат замогването на църквата. Прокаран е закон, чрез който се забранява да се правят на духовни заведения каквито и да било дарения или завещания на имоти: църквата трябвало първа да следва препоръчаната от евангелието бедност[41].

В един от следващите абзаци забелязваме, че беззаконието и неподчинението е проникнало дълбоко зад стените на самите манастири: „*А други се затварят в килия и се отдават на волята си. Там те живеят, гоейки се като свини в кочина. Те се задоволяват с подаяния. Поради това, като отбягват манастирския закон, не искат да работят, нито да се покоряват на игумена и нито ден не могат да живеят в мир с монасите. Като искат да минат за почтени на земята, предават ни свои закони и завети, чрез изповед прощават грехове и вършат безумия, когато сами трябва да бъдат опростени от другите. И което е най-ненавистно и най-мерзко през бога – високоумието, то пребивава у тях. Мислят себе си, че са велики и свети, че всички хора са по-долни от тях и че само те са угодили богу. И като стоят тук, уреждат чуждите домове, а от безумие своите отбягват, често купуват и продават*

и уреждат имения от ниви и ливади"[42]. Тези редове говорят за това, че духовенството вече се блазни и от придобиването на парите. Това е нещо неприсъщо и забранено за това съсловие. Всичко изказано дотук напълно доказва обвиненията, които богомилите отправят към духовенството.

В труда си Презвитер Козма отправя критика и към богатите. Думите му са следните: „*А между богатите има някои, които се гордеят със своите слова и поради своето безумие се държат надменно спрямо сиромаха. Мислейки се за безсмъртни, те не си припомнят: „Както тебе, също така и него божия ръка е сътворила*"[43]. Ето това е още едно прекрасно доказателство за случващото се в Царство България. И показателно за това кой живее добре и кой е се облагодетелства от държавната власт.

Виждаме как за по-малко от сто години съществуване българската църква вече е обхваната от изкушения и грехове. И то обхваната до такава степен, че е способна да роди ерес каквато е богомилството, което намира последователи дори извън страната. То се разпространило във Византия, Сърбия, Босна, а оттам и в Северна Италия и Югозападна Франция. В католически свят то било наречено „българската ерес", а последователите му били албигойците[44].

Често използван довод за не дотам слабото управление на Петър е продължителността на царуването му. След като вече установихме, че висшите лица в държавата живеят добре, защо някой ще пречи на цар Петър да управлява? Единствените недоволни вече открито изразяват протеста си чрез богомилската ерес. Самата тя в същината си се обявява против начина на живот на царя, богатите в държавата и висшите духовници.

Да предположим все пак, че населението живеело добре, защото най-после нямало война и можело да разчита на спокойствие. Това определено е добре за стопанството в държавата и за реда, но какво спомага това за обезопасяване на границите и за запазване на мощта на България? Как това спокойствие помага срещу маджарите и княз Светослав? Истината е, че населението нищо не решава. В Средновековието е изключено да говорим за гражданско общество или нещо подобно. Царят и царският двор имат задачата да поддържат армията в готовност и да водят дипломацията, а тези две неща да

гарантират сигурността и мощта на една държава. От всичко изложено дотук слабостта в тези сфери проличава и в началото и в края на управлението на светия цар Петър.

При цар Петър културата продължава да се развива добре. Появяват се много нови църкви в Преслав, продължава и книжовната дейност. Но от цялата плеяда творци от цар Симеоново времето при цар Петър творят само Презвитер Козма и Черноризец Петър (предполага се, че това е самият цар). Благодарение на археологията се забелязва и възход на изкуството и архитектурата.

В края на изложението искам да взема под внимание и съвета, който небесният покровител на България Иван Рилски дава на владетеля. Вече обърнах внимание на набожността на царя. Това го подтиква да потърси среща с много нашумелия по това време рилски пустинник. Когато пратениците на царя откриват пътя до него, той се отправя към убежището на светеца. Тъй като не може да стигне до пустинника той изпратил пратеници, на които дал и подарък за рилския монах. Това била чаша пълна със златни монети. И забележете как отговаря на подаръка отшелникът: „*А твоето злато си задръж сам, защото такива неща вредят много на иночестващите, а най-вече – на пребиваващите в пустинни и безутешни места. Пък и за какво ще потрябват те на оня, който никога не вкусва хляб до насита, нито самата вода – та да угаси жаждата си? Защото за нас животът е Христос, а смъртта е придобивка." Тези неща са потребни на Твое величество и на такива [като тебе]. Обаче дори и ти, увенчаният с диадема, не трябва да намираш сладост в тях, понеже е казано: "Богатство кога потича, не привързвайте сърце." И макар че е писано: "Силата на царя е богатството", но за да се употребява то за оръжие и войска, а не за свое удоволствие, а повече за бедните и голите, и бездомните*"[45] Тук ясно личи съветът, който Иван Рилски дава на цар Петър: „*но за да се употребява то за оръжие и войска, а не за свое удоволствие, а повече, за бедните и голите, и бездомните*". Да не забравяме също така, че освен да се търси по-голяма близост с бога чрез отшелничеството също се изразява протес против покварата, която цари на земята.

След като изложих някои от проблемните места в управлението на цар Петър мога да направя следния извод. По всичко личи, че

той е добър духовник, щедър меценат на църквата и културата, но неумел политик и държавник, неспособен да запази бащиното си наследство и несъмнено попада в раздела на неуспешните български царе. Независимо от положението на страната, независимо от трудностите, които спохождат българското царство в периода 927–970 г. Защото един политик е успешен тогава, когато успее да задържи авторитета на държавата си дори в сложно и неблагоприятно време.

БЕЛЕЖКИ

[1] **Павлов, П.** Забравени и неразбрани. Събития и личности от Българското Средновековие. Истини и заблуди за светия цар Петър. София, 2010, с. 27.

[2] **Павлов, П.** Бунтари и авантюристи в Средновековна България. Братята на цар Петър и техните заговори. Велико Търново, 2000, с. 17.

[3] **Бележити българи.** Том 2, Първо българско царство, очерк за цар Петър. София, 2011.

[4] **Златарски, В. Н.** История на българската държава през средните векове. Том 1, Част 2. София, 1971, с. 496.

[5] **Мутафчиев, П.** История на българския народ 681–1323. София, 1986, с. 200.

[6] **Златарски, В. Н.** История на българската държава през средните векове. Том 1, Част 2, с. 496.

[7] ГИБИ, V, ред. и съст. **И. Дуйчев – Л. Йончев – П. Тивчев – В. Тъпкова-Заимова – Г. Цанкова-Петкова – М. Войнов**. (Продължителят на Теофан). София 1964, с. 135.

[8] Подбрани извори за българската история, Том 2, ред. и съст. **Проф. д-р Георги Бакалов, Георги Владимиров, Диана Илиева, н. с. Ваня Минчева, доц. д-р. Пламен Павлов**. „Хроника" от Симеон Логотет. София, 2004, с. 51.

[9] ГИБИ, V, (Продължителят на Теофан), с. 136.

[10] **Златарски, В. Н.** История на българската държава пред средните векове. Том 1, Част 2, с. 505.

[11] **Павлов, П.** Забравени и неразбрани..., с. 30.

[12] **Рънсиман, С.** История на Първото българско царство. София, 1993, с. 157–158.

[13] **Златарски, В. Н.** Истрия на българската

[14] **Павлов, П.** Забравени и неразбрани. Събития и личности от Българското Средновековие. Истини и заблуди за светия цар Петър. София, 2010, с. 27.

[14] ГИБИ, V, „За управлението на държавата" от Константин Багренородни, с. 212.

[15] **Мутафчиев, П.** История на Българския народ 681–1323…, с. 201.

[16] ГИБИ, V, „За управлението на държавата" от Константин Багренородни, с. 212.

[17] **Адреев, Й., Лазаров, И., Павлов, П.** Кой, кой е в Средновековна България. София, 2012, с. 143. Очерк за Георги Сурсувул.

[18] ГИБИ, V, Продължителят на Теофан, с. 138.

[19] **Павлов, П.** Забравени и неразбрани.., с. 32–33.

[20] ГИБИ, V, Продължителя на Теофан, с. 138.

[21] ГИБИ, VI, ред. и съст. **И. Дуйчев – Л. Йончев – П. Тивчев – В. Тъпкова-Заимова – Г. Цанкова-Петкова – М. Войнов**. (Продължителят на Георги Монах). София, 1965, с. 153.

[22] **Дуйчев, И.** Рилският светец и неговата обител. София, 1990, с. 33.

[23] **Дуйчев, И.** Рилският светец и неговата обител…, с. 33; **Златарски, В.** История на българската държава през средните векове. Том 1, част 2, с. 519.

[24] **Дуйчев, И.** Рилският светец и неговата обител…, с. 33.

[25] **Златарски, В. Н.** Истрия на българската държава през средните векове. Том 1, част 2..., с. 545.

[26] ГИБИ, V, (Лъв Дякон), с. 246.

[27] ГИБИ, V, (Лъв Дякон), с. 247.

[28] ГИБИ, V, (Лъв Дякон), с. 247.

[29] През 963 г. императорът побеждава арабите в битката при Тарс. В първите години от управлението си Никифор II Фока жъне победи срещу тях. Победите му са скорошни и Византия не може да разчита на сигурност по границата с тях.

[30] ГИБИ, V, (Лъв Дякон), с. 247.

[31] ГИБИ, V, (Лъв Дякон), с. 247.

[32] **Павлов, П.** Бележити българи, Том 2, Първо българско царство. София, 2011 г. **Павлов, П.** Забравени и неразбрани. Събития и личности от Българското средновековие. София, 2010 г. **Павлов, П.** Бунтари и авантюристи в Средновековна България. Велико Търново, 2000.

[33] ГИБИ, V, (Лъв Дякон), с. 248.

[34] ГИБИ, V, (Лъв Дякон), с. 248.

[35] **Адреев, Й., И. Лазаров, Павлов, П.** Кой кой е в Средновековна България. Очерк за цар Петър I. София, 2012.

[36] Стара българска литература. Български апокрифен летопис. Том 3, ред и съст. **Иван Божилов**. София, 1983, с. 60.

[37] Стара българска литература. Том 2, ред и съст. **Лиляна Грашева**, Презвитер Козма – Беседа против богомилите. София, 1982.

[38] Стара българска литература. Том 2, Презвитер Козма – Беседа против богомилите, с. 56.

[39] Стара българска литература. Том 2, Презвитер Козма – Беседа против богомилите, с. 60.

[40] Стара българска литература. Том 2, Презвитер Козма – Беседа против богомилите, с. 61.

[41] **Мутафчиев, П.** История на Българския народ 681–1323…, с. 204.

[42] Стара българска литература. Том 2, Презвитер Козма – Беседа против богомилите, с. 62.

[43] Стара българска литература. Том 2, Презвитер Козма – Беседа против богомилите, с. 71.

[44] **Мутафчиев, П.** История на Българския народ 681–1323..., с. 211.

[45] **Дуйчев, И.** Рилският светец и неговата обител…, с препратка към житието в **Йорд. Иванов**, Жития на св. Иван Рилски с уводни бележки (= ГСУ, ИФ, XXXII, 13. 1936), с. 28–37; с. 4-8, бележки.

БИБЛИОГРАФИЯ

Златарски, В. Н. История на Българската държава през Средните векове. Том 1, част 2, София, 1971.

Мутафчиев, П. История на българския народ 681–1323. София, 1986.

Рънсиман, С. История на Първото българско царство. София, 1993.

Павлов, П. ЗАБРАВЕНИ И НЕРАЗБРАНИ. Събития и личности от Българското средновековие. София. 2010.

Андреев, Й., Лазаров, И., Павлов, П. Кой, кой е в Средновековна България. София, 2012.

Павлов, П. Бунтари и авантюристи в Средновековна България. Велико Търново, 2000.

БЕЛЕЖИТИ БЪЛГАРИ. Том II, Първо българско царство. София, 2011.

Стара българска литература. Том II, ред. и съст. **Лиляна Грашева**, София, 1982.

Стара българска литература. Том III, ред и съст. **Иван Божилов**. София, 1983.

Дуйчев, И. Рилският светец и неговата обител. София, 1990.

Подбрани извори за българската история. ред. и съст. **Проф. д-р. Георги Бакалов, Георги Владимиров, Диана Илиева, н. с. Ваня Минчева, доц. д-р. Пламен Павлов.** Том 2, София, 2004.

ГИБИ, VI, ред. и съст. **И. Дуйчев – Л. Йончев – П. Тивчев – В. Тъпкова-Заимова – Г. Цанкова-Петкова – М. Войнов**, София, 1965.

ГИБИ, V, ред. и съст. **И. Дуйчев – Л. Йончев – П. Тивчев – В. Тъпкова-Заимова – Г. Цанкова-Петкова – М. Войнов**, София, 1964.

КРЪНСКАТА ОБЛАСТ ПРЕЗ ВРЕМЕТО НА ВТОРОТО БЪЛГАРСКО ЦАРСТВО

Теодора РАКАДЖИЕВА
Специалност „История и чужд език“, II курс
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: В края на XIII в. междуособните войни в България довели до появяването на сепаратистични владения. Една такава новопоявила се самостоятелна е Крънската област. Тя изиграва важна роля в историята на Второто българско царство. Крънската област е родово владение на братята Смилец, Войсил и Радослав – видни боляри от областта. Не е ясно кога областта се е отделила от българската държава, но знаем, че през 80-те години на XIII в. тя е управлявана от братята. Първото споменаване на Крънската хора в българските исторически извори е в Дубровнишката грамота на цар Иван Асен II. През 1292 г. най-големият от братята – Смилец, застава начело на България. След краткото му управление настъпват големи промени в политическата карта на българските земи. След смъртта на Смилец, на трона в Търново застава жена му – Смилцена, която също не се задържа дълго на престола. В годините от управлението ѝ Крънската област е предоставена като зестра на Алдимир – куманин, брат на Георги I Тертер. Той умело управлява Крънското деспотство и сключва съюз с племенника си Теодор Светослав, който застава начело на българската държава след свалянето на Смилцена. Съдбата на Крънското княжество обаче не е цветуща. В резултат на българо-византийската война от периода територията е присъединена към България, а съдбата на крънският деспот е неясна. В по-късни споменавания, Крънската област продължава да бъде камък на раздора между българския владетел и най-малкия от братята боляри Войсил. Крънското княжество имало както своя разцвет, така и своето падение. Макар и за кратко сепаратистично владение, тази област остава неразделна част от България и до днес.

Към края на XIII век политическото раздробяване на българските земи е факт. Междуособните войни за престола в Търново довели до отслабване на царската власт, което от своя страна дало възможност на отделни местни владетели да се обявят за независими.

В този период като самостоятелно се оформило владението на братята Смилец, Войсил и Радослав. Това е Крънската хора, спомената за първи път в Дубровнишката грамота на цар Иван Асен II[1].

Тази област се намирала в Подбалканската котловина , която се простира между Стара планина и Средна гора. Според някои историци това самостоятелно владение се е намирало около долината на р. Тунджа[2], а според други автори се локализирало в пространството между Сливен и крепостта Копсис[3]. Писмените извори за областта са кратки и относителни, но безспорно е, че през периода на Второто българско царство в Крънската област са влизали земите на юг от Стара планина – като на изток земите на областта стигали до Сливно (днешен Сливен), а по-късно и до Ямбол, а на запад до Копсис (днешен Сопот)[4]. П. Коледаров най-добре очертава границите на владението като посочва, че областта се простирала южно от Стара планина и обхващала земите по горното течение на р. Марица и участъка между реките Стряма и Тунджа чак до Сливен, като в границите на владението влизала и голяма част от Средна гора[5]. За източна граница Ат. Попов определя крепостта Копсис[6]. По-късно, при един от последните владетели на областта Алдимир, е спорно дали Сливен е влизал в територията на Крънската област. По времето, когато Алдимир владее областта, Сливен играе доста важна роля за отношенията с България и Византия, заради това, че се намира на важно стратегическо място – от една страна, е близо до границата с Византия, от друга страна, се явява граница на Крънското княжество със земите на българския владетел в началото на XIV в. Теодор Светослав[7]. Със сигурност в края на XIII в. териториалният обхват на владението, чийто център по това време е Копсис, не бил никак малък. Косвен факт, подкрепящ просторността на земите на независимите владетели, управлявали тези територии, е възможността на най-малкия от тримата братя Войсил през 1323 г. да осигури пълната екипировка и издръжка на трихилядна войска[8].

През 1230 г. цар Иван Асен II издал грамота, осигуряваща привилегии за търговците от Дубровник. Тук за първи път в български извор се споменава Крънската хора като част от българската държава[9]. А най-ранното споменаване на бъдещия център на областта е в средата на XII в. от арабския географ Идриси в *„Книга за*

развлеченията на копнеещия да преброди страните". Там той нарича града Крън с името Акранус и го описва като великолепен и разположен на висока планина[10].

В периода на политическия сепаратизъм в България Крънската област поддържала тесни връзки с татарския хан Ногай, който по-късно осигурява на местния управител Смилец търновския престол.

Най-ранните споменати владетели на областта, братята Смилец, Войсил и Радослав, произхождали по думите на Георги Пахимер от „най-знатния род на българите"[11]. От факта, че още преди Смилец да се възкачи на престола в Търново, той е бил женен за дъщерята на византийския севастократор Константин, можем да заключим за високото положение сред българската аристокрацията както на Смилец, така и на братята му[12].

По време на управлението на цар Георги I Тертер за пръв път в изворите се говори за Крънската област като самостоятелно владение, отделно от българската държава[13]. Начело на това владение стояли братята Смилец, Войсил и Радослав.

През последната четвърт на XIII в. в Българското царство се разразила борба за надмощие за трона. Това бил сблъсък между двете най-силни аристократични фамилии в България по това време, а именно Смилецовци и Тертеровци. Смилецовци най-вероятно са с местен, български произход, за което говорят имената на представителите на фамилията и цитираното по-горе сведение на Георги Пахимер[14], а Тертеровци принадлежали към най-знатния род сред преселилите се след 1241 г. в българските земи кумани. Те били част от една от най-могъщите кумански фамилии – Тертероба, като техен представител стои начело на Унгарското кралство в края на XIII в.[15]

Сведения за това кога е обособено сепаратистичното владение няма, но се знае, че то вече е съществувало през 80-те години на XIII в.[16] В годините преди възцаряването на най-големият от братята – Смилец, както вече стана ясно, Крънската област била ръководена от тримата братя. Главен град по това време била крепостта Копсис (вероятно Аневско кале край Сопот), разположена на южния склон на Стара планина[17]. Сведенията за управлението на самостоятелното владение преди възцаряването на Смилец на Търновския престол са

оскъдни. Със сигурност знаем за поддържаните тесни връзки с татарския хан Ногай, тъй като именно с негова помощ Смилец се възкачва на българския престол.

През 1292 г., след абдикацията на българския цар Георги I Тертер, владетелят на Крънската област Смилец, подпомогнат от хан Ногай, успял да се възкачи на трона в Търново. С този акт се достигнало до пълната татарска хегемония в България[18]. Стига се до момент, в който българският цар не можел да взима решения без да се допита до татарския хан. Превръщайки се в пионка на хан Ногай Смилец водел политика, която не само, че нямала положителни страни за българската държава, но и довела страната до още по-опустошителни татарски набези. И все пак, според Кр. Кръстев изворовият материал е много оскъден, за да се заяви категорично, че през цялото управление на Смилец той е бил васал и че това от своя страна довело до татарска хегемония[19].

След възкачването си на престола Смилец не сторил нищо по-значително от предшественика си[20]. П. Ников изразява предположение за българо-византийски конфликт по време на Смилецовото царуване[21], но то не се потвърждава от изворите и противоречи на общия дух на създадените между двете държави отношения. Според Теодор Метохит при смилецовото царуване между двете държави имало сключени „клетви и спогодби"[22]. През цялото управление на Смилец войските на Златната орда не спирали да нахлуват в българските земи и да диктуват положението. При царуването му българо-сръбските политически отношения, които били факт при Георги I Тертер, продължили да се развиват. Сръбският крал Стефан Милутин разбил Смилец, според автора на Троношката летопис. След конфликта започнали мирни преговори между двете страни. За да се уредят мирните отношения една от дъщерите на Смилец – Теодора трябвало да се омъжи за сина на сръбския крал – Стефан Урош III. Тук наяве излиза и проблемът с датировката на тези събития. Някои изследователи смятат, че венчавката е била факт през 1298 г., малко преди смъртта на българския цар[23], а други обосновават, че бракът се е случил след смъртта на Смилец, в периода между 1299–1305 г.[24] Поддържана е и хипотезата, че сродяването на Теодора и Стефан се е състояло през 1309–1310 г., но тази хипотеза среща много доказателства, които я опровергават[25].

През 1298 г. Смилец умира. От брака си с дъщерята на византийския севастократор Константин Палеолог, позната от изворите по името на мъжа си като Смилцена или Смилецовица (т.е. жената на Смилец), той оставя за наследници на трона в Търново невръстния си син Иван IV Смилец и дъщерите си Теодора и Мария. След смъртта на Смилец управлението на България е в ръцете на жена му. Тя застанала начело на регентството на малолетния си син.

Управлението на царицата било преди всичко насочено към задържането на властта за сина ѝ. Много скоро братята на Смилец Войсил и Радослав, които след възцаряването на Смилец продължавали да владеят Крънската област, започнали да предявяват претенции за престола. Усетила надвисналата заплаха Смилцена решила да укрепи позициите си. За да отстрани новопоявилите се претенденти за престола и пътя на сина ѝ да бъде чист, тя предприела няколко дипломатически хода. През 1298 г. Смилцена омъжила дъщеря си Мария (по-късно като монахиня – Марина) за брата на сваления Георги I Тертер Алдимир. С негова помощ успяла да прогони Радослав и Войсил от българските земи. Като зестра царицата му дала управлението на Крънската област със средище Крън, а братята на Смилец потърсили убежище във Византия[26]. За зет ѝ Алдимир, вече бе споменато, бил брат на сваления от мъжа и български цар Георги I Тертер. Независимо че е с куманско потекло, той вероятно е роден в българските земи след преселването на голяма група кумани през 1241[27]. Има спорове относно произношението на името му – Алдимир или Елтимир. Пл. Павлов поддържа тезата, че правилното изписване е Алдимир, а на кумански името му означава „нажежено желязо"[28]. Докато П. Ников в *„Бележки върху Югоизточна България в епохата на Тертеревци"* представя името като Елтимир[29]. В гръцките източници е наричан с името – ‘λτιμηρZς, което на български се чете Елтимир, но по скоро името му трябва да се произнася Алдимир. Факт подкрепящ твърдението е открития надгробен надпис на сина му Иван Драгушин, в който е предадена автентичната куманска форма Алдимир[30]. В политическият живот той се включва при управлението на брат си, но след абдикацията му е бил принуден да напусне България. След 1292 г., вероятно е пребивавал при татарите, а през 1298 г., с протекцията на хан Ногай се завръща в българските земи.

Алдимир се превърнал в голяма опора на царицата и малолетния и син, което личи от писмо на Теодор Метохит (тогавашен византийски пръв министър), в което се казва, че „авантюристът-скит" бил дясната ръка на царицата в управлението на страната[31].

Смята се, че във времето между ноември 1298 и януари 1299 г. Смилцена изпратила пратеничество начело със зет си Алдимир в Сърбия. П. Ников предполага, че Смилцена предлагала ръката си на сръбския крал Стефан Милутин, а по този начин и властта над България[32]. Българското пратеничество в Сърбия съвпаднало с византийско пратеничество там. Начело на византийската дипломатическа мисия бил Теодор Метохит като той също преговарял за сключване на династичен брак между Сърбия и Византия. С българо-сръбските преговори Смилцена всячески се опитвала да осуети преговорите между Сърбия и Византия. Въпреки че византийската дипломация през 1299 г. постигнала целта си и омъжила византийската принцеса Симонида за сръбския крал, Теодор Метохит бил много ядосан на българската царица и дясната ѝ ръка Алдимир, които по всякакъв начин се опитвали да парират съюза между Сърбия и Византия[33]. Чрез пратениците си българската царица целяла да втълпи на сръбския крал, че всичко онова, което византийците казвали и обещавали било лъжа[34]. Според Теодор Метохит Смилецовица използвала и други похвати за да осъществи целта си. Тя разпространявала слухове, че византийските земи страдали от непрестанни татарски и турски набези[35]. Чрез злепоставянето на Византия царицата искала да повдигне авторитета на България. С думите си Смилцена искала да втълпи на сръбския владетел, че в развилата се обстановка България е подобрият съюзник за Сърбия.

Приписването на такива намерения на царицата всъщност са доста пресилени и неоснователни. Все пак България по това време имала цар, макар и невръстен, и това е нейният син, а да предложи ръката си и съответно властта върху Българското царство означава сама да се откаже от това, което принадлежи на нея и на семейството ѝ. Всъщност българското пратеничество начело с дясната ръка на царицата – Алдимир, предлагало династичен брак между сръбския крал и дъщерята на Смилцена – Теодора. По-късно този династичен брак бил осъществен, но този път българската дипломация успяла

да омъжи Теодора за сина на крал Стефан Милутин – Стефан Урош III, като от този брак се ражда Стефан Душан – най-великият владетел на средновековна Сърбия.

В края на 1297 г. в Златната орда избухнала междуособна война. През 1299–1300 г. хан Ногай бил разбит от Токту при р. Терек[36]. Синът на Ногай – Чака и Теодор Светослав тръгнали към България за да търсят убежище. Теодор Светослав е син на абдикиралия Георги I Тертер и племенник на Алдимир. Той прекарал като заложник петнадесет години при татарите. След абдикацията на Георги I Тертер синът му Теодор Светослав останал на произвола на съдбата. Той обаче успешно съумял да се сближи до хан Ногай след като се омъжил за Ефросина, която била кръщелница на Ефросина Палеологина, съпруга на Ногай. По този начин, по думите на Пл. Павлов, той си осигурявал подкрепата, най-малкото неутралитета на Византия при изпълнението на своите амбициозни замисли[37]. Но след събитията при р. Терек Теодор Светослав и синът на Ногай били принудени да бягат към България. Пристигането им пред портите на българската столица напълно променило обстановката в българските земи. Първоначално болярите в Търново не били склонни да ги пуснат в столицата, но Теодор Светослав подкупвайки някои първенци успял да осигури влизането си в Търново. Дълго време се е смятало, че татаринът Чака е бил български цар. Това твърдение обаче е твърде необосновано. Вероятно Чака подкрепил възцаряването на Светослав, и тъй като бил женен за сестра му, гледал на новия български владетел като на пионка, а и пребиваването в българските земи му било нужно при евентуални действия срещу Токту. Първоначално Светослав приел да играе тази роля, за да затвърди позициите си в Търново, но след време успял да арестува Чака и да го убие[38]. Но Чака не бил единственият противник на Тертеровия син. Дори самият патриарх Йоаким III бил осъден на смърт, поради това, че бил против Теодор Светослав. Новият български владетел трябвало да се справи и с другите претенденти за престола, а именно баща си Георги I Тертер, севастократор Радослав и синът на цар Константин Асен Михаил, които по това време пребивавали във Византия. При възцаряването на Теодор Светослав Смилцена и синът и били принудени да бягат от Търново. Те потърсили убежище в земите на Алдимир, който

владеел Крънската област[39]. В тази сложна обстановка, когато племенникът на Алдимир Теодор Светослав в Търново се борел с другите претенденти за престола, Алдимир се обявил против Иван IV Смилец, брат на жена му и подкрепил племенника си[40].

След като бил прогонен от българските земи през 1298 г. Радослав, братът на Смилец намерил убежище във Византия. Той преминал на страната на Византия, откъдето и получил титлата севастократор. След като Константин-Асеновият син Михаил не успял да победи българите[41] през 1301 г. севастократор Радослав начело на византийска войска потеглил към земите на деспот Алдимир – Крънската област, където се намирали и бившата българска царица и сина ѝ. Севастократорът бил разбит, ослепен и в този вид изпратен в Солун, откъдето преди това дошъл. Алдимир пленил армията на севастокатора включваща и тринадесет видни велможи и я изпратил на племенника си Светослав. Използвайки пленената византийска войска като разменна монета, Теодор Светослав успял да освободи баща си от пленничество в Константинопол[42].

Но кога Алдимир е удостоен с титлата деспот и кой го удостоява с тази титла? За това съществуват няколко предположения. П. Ников заключва, че след събитията през 1301 г. племенникът му Теодор Светослав го удостоява с тази титла, което е логично, защото очевидно чичо и племенник са имали някаква уговорка[43]. Но ако съдим от думите на Георги Пахимер при нападението на Радослав през 1301 г. Алдимир вече е бил деспот. В разказа му се споменава, че севастократор Радослав нападнал при Крън „почетения с деспотство“[44]. Друга вероятна възможност е, че Смилцена му е дала титлата след като той получил от нея управлението на Крънската област[45].

След тези събития, и най-вече след освобождаването на Георги I Тертер, отношенията между крънският деспот и българския владетел значително се подобрили. Светослав потвърдил владението на Алдимир върху Крънската област[46]. Чичо и племенник сключили съюз срещу Византия, а Крънското деспотство станало васално на българската държава. Теодор Светослав, обаче не възвърнал властта на баща си, който бил току що освободен, а го настанил в „един от градовете на българското царство” като му дал голяма издръжка[47]. Въпреки добрите отношения между Алдимир и Теодор Свето-

слав, крънският деспот продължавал да покровителства Смилцена и сина ѝ, които избягали от българските земи именно заради Теодор Светослав.

Междувременно българо-византийските отношения се обтегнали. През 1303 г. византийският император се опитал да привлече на своя страна Алдимир срещу българския владетел. Целта на византийският император била не само съюзът между крънския деспот и Теодор Светослав да не се осъществи, а по-скоро Алдимир да се съюзи с Византия. При него се явили пратеници, които обещавали пронии, ако крънският владетел стане съюзник на византийците[48]. Алдимир обаче останал верен на племенника си и на България, заради което бил възнаграден с крепостите Ямбол и Лардея (локализираща са на 4 км североизточно от с. Лозенец, обл. Ямбол)[49]. Според думите на Георги Пахимер българския владетел започнал война с Византия[50]. В. Гюзелев в *История на средновековна България* поставя първия поход към Византия в годината 1304 г., а в по-стари изследвания той се отнася към 1303 г.[51] През март 1304 г. Теодор Светослав започнал военни действия срещу Византия. Българският цар бил подкрепен с войска от чичо си Алдимир. Българските войски и тези на крънския деспот потеглили към крепостите южно от Балкана и към тези от Южното Черноморие до Агатопол[52]. Понеже голяма част от населението в тези земи било българско в някои градове на българския цар дори не му се налагало да прилага сила. И именно поради тази причина той решил да завземе земи за сметка на Византия[53].

През лятото на 1304 г. най-малкият брат на Смилец Войсил заедно с Михаил (син на византийския император) потеглили начело на византийска войска от Одрин към българските земи и по-конкретно към земите на Крънското деспотство. Войсил бил разбит при Скафида (дн. Факийска река, Бургаско), а битката се датира приблизително юни–юли 1304 г.[54] Първоначално Войсил успял да всее страх в българите, но по нататък страхът изчезнал и той позволил на армията си да преследва безредно противниците. Случило се така, че по време на преминаването през един мост той се срутил и голям брой от войниците на Войсил загинали. Срутването на моста дало стимул на българските отреди и те започнали безобразно клане[55]. В същото време Византия успяла да наеме каталаните, за да ѝ помогнат

в борбата срещу България. Те обаче не влезли в бой с българската войска, но опустошили цяла Тракия[56]. На 23 август 1304 г. Михаил IX Палеолог предприел контраофанзива. Той опустошил и плячкосал земята от Ряхово (дн. Старозагорско) до Сливен и Копсис[57]. По този начин причинил огромни щети в земите на крънския владетел Алдимир. След като император Михаил IX и Войсил плячкосали земите на крънския деспот, те съобщили в Константинопол за опустошената територия. Когато император Андроник II Палелог попитал свои приближени къде се намира Ряхово, някой му казал, че е на един ден път от столицата Търново[58] (т.е. крепостта Ряховец, до дн. Г. Оряховица)[59]. Императорът приел това за шега и се учудил, защото осъзнавал какви проблеми можело да има империята и това донякъде засвидетелства факта, колко невъзможно изглеждало преминаването през Стара Планина[60]. Той сметнал този ход на сина му за доста безразсъден. По-късно обаче се оказало, че това не е областта около крепостта Ряховец, а друго населено място в Подбалканската област със същото име[61].

Но дали цялата тази територия е плячкосана и опустошена? Едва ли. Според П. Ников отбелязването на тези градове в изворите по-скоро е за показване границите на Крънското деспотство. От борбата на Теодор Светослав с византийците и отношенията с чичо му не става ясно на кого от двамата е принадлежал Сливен[62].

През есента на същата 1304 г. деспот Алдимир и цар Теодор Светослав предприели втори поход към византийските земи. Обединените войски на двамата успели да освободят земите в Тракия. В похода срещу византийците крънският деспот и българският владетел достигнали до Адрианопол. Там те се оказали голяма опасност за империята, а съимператорът Михаил IX на практика пазел империята от нападение от две страни – от войските на Теодор Светослав и на Алдимир[63]. След всичките си усилия император Андроник II бил принуден да прекрати военните действия с българите. Според Георги Пахимер за прекратяването на военните действия важна роля играели каталаните, от които очевидно василевса изпитвал страх, поради това, че не спирали да нанасят поражения на империята[64].

Рамон Мунтанер ни дава доста интересна информация. Той пише, че по време на престоя на Роже де Флор (водач на каталаните)

във Византия „брата на царя на Загора" разбрал, че великият дук е във византийската столица. Тук Мунтанер явно говори за Алдимир. Разбирайки, че плановете му не ще просъществуват изпратил свои пратеници при императора и изпълнил всичко, което му наредили. Благодарение на това Андроник успял да се справи с българите[65]. Този откъс всъщност ни дава информация, че най-вероятно този, който е преминал на страната на Византия е крънският деспот Алдимир, а не Светослав[66].

След тази постъпка на Алдимир през 1305 г. отношенията между васалното Крънско деспотство и столицата Търново се влошили и съюзът, сключен по-рано, бил развален. През същата година деспот Алдимир изпратил тъща си Смилцена в Константинопол. Целта на бившата българска царица била да осъществи династичен брак, който вероятно касаел малолетния и син Иван IV Смилец[67]. Действията на Смилцена били изцяло продиктувани от Алдимир, което навежда до мисълта, че дори и някакъв династичен брак да се състои и дори малолетния син на царицата да наследи някаква власт, то той би бил пионка в ръцете на Алдимир. Този ход на крънския владетел всъщност бил доста добре обмислен. Той не бил в удобна позиция да бъде в съюз с племенника си Светослав, който достатъчно вече бил укрепил властта си в Търново. Това изглежда не се нравило на Алдимир, защото може би той самият имал претенции за престола в столицата.

При пратеничеството на Смилцена било постигнато споразумение. Византийският император този път успял да всее раздор между чичо и племенник. Това още повече влошило отношенията между Теодор Светослав и Алдимир. Светослав, разярен от предателството на чичо си, стремително нападнал земите на Крънската област. Между 30 април и 10 август 1305 г. българският цар превзел крепостите Ямбол и Лардея, които по рано бил подарил на Алдимир в знак на признателност. Но Светослав не си върнал само подарените от него земи, а започнал плячкосване и покоряване на цялата алдимирова територия. Като оправдание за постъпката си, Светослав изтъкнал за причина предателство от страна на чичо му и то не какво да е предателство, а съюз с Византия[68]. Земите на Крънското деспотство били присъединени към българското царство и остават част от него до падането на България под османска власт. След

тези събития Алдимир слязал от политическата сцена. Не е ясно какво точно се е случило с него след превземането на земите му. Много вероятно е да е бил убит по заповед на племенника си[69] или е потърсил спасение заедно със семейството си в сръбските земи, предположение, изхождащо от факта, че Мария (жената на Алдимир) и синът му Иван Драгушин след тези събития намират спасение в Сърбия, при сина на кралица Теодора – Стефан Душан[70].

През това време Войсил пребивавал във Византия. През 1323 г., след смъртта на Георги II Тертер, Войсил нахлул в България и успял да завладее родовите си земи, т.е. Крънската област. Смилецовият брат участвал и в обсадата на Пловдив през 1323 г., но тя била неуспешна за византийците и той се върнал в родовите си земи[71]. Войсил и василевсът имали уговорка да обединят войските си при градчето Потука (нелокализирано) и да се подготвят за сражение[72]. Това обаче не се случило, понеже Войсил се натровил с гъби. Императорът получил съобщение, че Войсил е умрял. Разбирайки това, византийският император помислил, че няма да има подкрепата на Войсил и не се явил на мястото на срещата. След няколко дни обаче, императорът получил вест, че Войсил все пак бил спасен. Дори и с подкрепата на Войсиловата войска не успели да превземат Пловдив. Братът на Смилец Войсил се върнал в Копсис и близо година се съпротивлявал на българските войски. Помощ естествено му оказвал византийският император, който изпратил пари и военно подкрепление. Войсил не успял да удържи на обсадата на войските на Михаил Шишман и избягал във Византия. Поради предаността си към василевса, преди гореразказаните събития, Войсил получил титлата деспот. Византийският император го удостоил с титлата „деспот на Мизия"[73]. Последното, което знаем за Войсил е, че след военните му неуспехи прекарал остатъка от живота си във Византия на военна служба. В историята на средновековна България той се изявява като един от най-видните предатели на българските държавни интереси.

Възможното последно споменаване на Крън през Българското средновековие е в едно писмо на папа Бенедикт XII до майката на цар Иван Александър – Кераца Петрица (сестра на цар Михаил Шишман) през 1337 г. В него тя е наречена деспотица на Carnona[74] като традиционно последното е свързвано с Крън. В края на XIII в. тя се омъжила за Срацимир, който бил дарен от цар Теодор Свето-

слав с деспотска титла и Крънската област[75]. В по-късни изследвания се изказва мнението, че Срацимир управлявал не областта край Крън, а Карвуна (дн. Каварна). Факт, подкрепящ последното мнение, е карта на италиански картограф – Франческо Пеголоти от 1322 г. На картата е изобразено знаме на „самостоятелен владетел" с името „Йоан" (Срацимир)[76]

В разгледания период вътрешнополитическа обстановка в българските земи продължавала да бъде твърде сложна. Фактор за това е отделянето на някои територии от върховната власт в това число и Крънската област. Това сепаратистично владение, заради стратегическото си положение и личностите, които го управлявали, играло важна роля за кратък период от средновековната ни история. За краткото си съществуване областта е ръководена от много различни личности. Някои от тях управлявали областта, защото била тяхно родово владение, а други я получавали като подарък, в знак на благодарност от българския владетел. Поради ограниченото количество изворов материал не можем да проследим цялостната история на Крънското деспотство, както и съдбата на малцината, които я управлявали. И въпреки, че е самостоятелно владение за определен период от време, тази област е неразделна част от българските земи.

БЕЛЕЖКИ

[1] **Петров, П., Гюзелев, В.** Христоматия по история на България. Т. 2. София, 1978, с. 205–210.

[2] **Божилов, Ив. Гюзелев, В.** История на средновековна България. София, 1999, с. 536.

[3] **Иречек, К**. Пътувания по България. София, 1974, с. 267.

[4] **Стефанова, Кр**. Съкровище от златни и електроновизантийски монети от XI век, намерено в Крън (под печат).

[5] **Ников, П**. Из историята на Подбалканска област. – Родина, I, 1 (1938), с. 31–32; **Коледаров, П**. Политическа география на средновековната българска държава. Т. II. София, 1989, с. 80.

[6] **Попов, Ат**. Средновековният Крън. – ИБИД, XXV, 1967, с 233–242; **Попов, Ат.** Крепостни и укрепителни съоръжения. София, 1982, с. 61–67.

[7] **Ников, П**. Бележки върху Югоизточна България в епохата на Тертеровци (Извадки от проектиран труд по същия предмет). – Периодическо списание, св. 7–8, 1908, с. 627–628.

[8] **ГИБИ**. X, с. 226 (Г. Пахимер).

[9] **Петров, П., Гюзелев, В.** Христоматия по история на България. Т. 2, 1978, с. 205–210.

[10] **Стефанова, Кр**. Съкровище от златни и електроновивизантийски монети от XI век, намерено в Крън (под печат).

[11] **ГИБИ.** X, с. 190 (Г. Пахимер).

[12] **ГИБИ.** X, с. 201 (Г. Пахимер).

[13] **ГИБИ.** X, с. 201 (Г. Пахимер); **Божилов, Ив. Гюзелев**, **В**. История на средновековна България. София, 1999, с. 540.

[14] **ГИБИ.** X, с. 190 (Г. Пахимер).

[15] **Павлов, Пл.** „Авантюристът-скит" Алдимир и Теодор Светослав. – В: Бунтари и авантюристи в средновековна България. В. Търново, 2000, с. 107–108.

[16] **ГИБИ.** X, с. 201 (Г. Пахимер).

[17] **Джамбов, Ив**. Средновековната крепост при град Сопот. София, 1991.

[18] **Коледаров, П.** Политическа география на средновековната българска държава…, с. 83.

[19] **Кръстев, Кр.** Българското царство при династията на Тертеревци. Пловдив, 2011, с. 210.

[20] **Коледаров, П.** Политическа география на средновековната българска държава..., с. 83.

[21] **Ников, П.** Татаро-българските отношения през средните векове с оглед към царуването на Смилец. – ГСУ, ИФФ, XV–XVI, 1919–1920, с. 28–29.

[22] **Гюзелев, В.** Извори за средновековната история на България. София, I, 1994, с. 118.

[23] **Божилов, Ив. Гюзелев**, **В**. История на средновековна България. София, 1999, с. 541.

[24] **Кръстев, Кр**. Българското царство при династията на Тертеревци. Пловдив, 2011, с. 152.

[25] **Ников, П**. Татаро-българските отношения..., с. 27; **Златарски, В**. Българо-сръбските политически отношения. – БИБ, III, 2, 1930, с. 89–90.

[26] **Коледаров, П**. Политическа география на Средновековната българска държава…, с. 83.

[27] **Павлов, Пл.** „Авантюристът-скит" Алдимир и Теодор Светослав. – В: Бунтари и авантюристи в средновековна България, В. Търново, 2000, с. 107.

[28] **Павлов, Пл.** „Авантюристът-скит" Алдимир и Теодор Светослав..., с. 107.

[29] **Ников, П**. Бележки върху югоизточна България в епохата на Тертеровци...

[30] **Павлов, Пл**. Алдимир. – В: **Й. Андреев, Ив. Лазаров, Пл. Павлов.** Кой, кой е в Средновековна България. София, 2012, с. 20–22.

[31] **Павлов, Пл**. Алдимир..., с. 21.

[32] **Кръстев, Кр**. Българското царство при династията на Тертеревци. Пловдив, 2011, с. 154.

[33] **Ников, П**. Татаро-българските отношения..., с.38 (анализ), с. 92–93 (текст и превод). **Гюзелев, В**. Извори за средновековната история на България..., с. 97, 117. **Кръстев, Кр.** Българското царство при династията на Тертеревци..., с. 158.

[34] **Ников, П**. Татаро-българските отношения..., с.38 (анализ), с. 92–93 (текст и превод).

[35] **Ников, П.** Татаро-българските отношения..., с. 31, 38 (анализ), с. 92–93 (текст и превод); **Павлов, Пл.** Татарите на Ногай, България и Византия (около 1270–1302). – В: Българите в северното Причерноморие. Т. IV. В. Търново, 1995, с. 126.

[36] **Коледаров, П.** Политическа география на средновековната българска държава…, с. 83.

[37] **Павлов, Пл.** „Авантюристът-скит" Алдимир и Теодор Светослав..., с. 110.

[38] **Павлов, Пл.** Бил ли е татаринът Чака български цар? – Историческо бъдеще, 1999, 1–2, с. 71–75.

[39] **Божилов, Ив. Гюзелев**, **В**. История на средновековна България, с.543.

[40] **Павлов, Пл.** „Авантюристът-скит" Алдимир и Теодор Светослав..., с. 112–113.

[41] **Цветкова, Б**. Българо-византийските отношения при царуването на Теодор Светослав. – Известия на семинарите при Историко-филологическия факултет на университета „Климент Охридски". София, III, 1948, с. 3–4.

[42] **ГИБИ**, X , с, 190–191 (Г. Пахимер).

[43] **Ников, П**. Из историята на Подбалканска област..., с. 35.

[44] **ГИБИ**. X, (Г. Пахимер).

[45] **Павлов, Пл.** „Авантюристът-скит" Алдимир и Теодор Светослав..., с. 108.

[46] **Коледаров, П.** Политическа география на средновековната българска държава…, с. 85.

[47] **ГИБИ**, X , с, 191 (Г. Пахимер).

[48] **ГИБИ**, X, с. 200–202; **Кръстев, Кр**. Българското царство при династията на Тертеревци, с. 65–66.

[49] **Димитрова, Ж., Попов. Д.** Археологически паметници в Ямболски окръг. София, 1978.

[50] **Божилов, Ив. Гюзелев**, **В**. История на средновековна България, с. 546–549.

[51] **Божилов, Ив. Гюзелев**, **В**. История на средновековна България, с. 546–549.

[52] **ГИБИ,** X, с. 204–205, 210, (Г. Пахимер).

[53] **Божилов, Ив. Гюзелев**, **В**. История на средновековна България, с. 546.

[54] **Кръстев, Кр**. Българското царство при династията на Тертеревци..., с. 65; **ГИБИ,** X, с. 205, (Г. Пахимер).

[55] **Кръстев, Кр**. Българското царство при династията на Тертеревци..., с. 65; **ГИБИ,** X, с. 205, бел. 361 (Г. Пахимер).

[56] **ГИБИ**, XI, с.141 (Н. Григора).

[57] **ГИБИ,** X, с. 205, (Г. Пахимер).

[58] **ГИБИ,** X, с. 206, (Г. Пахимер).

[59] **Кръстев, Кр**. Българското царство при династията на Тертеревци..., с. 70.

[60] **Ников, П**. Бележки върху Югоизточна България в епохата на Тертеровци..., с. 628.

[61] **ГИБИ**, X, с. 206, (Г. Пахимер).

[62] **Ников, П.** Бележки върху югоизточна България в епохата на Тертеровци..., с. 628 – 629.

[63] **ГИБИ,** X, с. 205–206 (Г. Пахимер).

[64] **ГИБИ**, X, с. 209 (Г. Пахимер).

[65] **Мунтанер, Р**. Хроника. София, 1994, с. 56–57; **Цветкова, Б.** Българо-византийските отношения..., с. 17–19.

[66] **Божилов, Ив. Гюзелев**, **В**. История на средновековна България, с. 547, 559, бел. 21.

[67] **Павлов, Пл.** „Авантюриста-скит" Алдимир и Теодор Светослав..., с. 108–109.

[68] **ГИБИ**, X, с. 210, (Г. Пахимер); **Божилов, Ив. Гюзелев**, **В**. История на средновековна България, с. 548.

[69] **Павлов, Пл.** „Авантюристът-скит" Алдимир и Теодор Светослав..., с. 114.

[70] **Матанов, Хр**. Югозападните български земи през XIV в. София, 1986 с. 30.

[71] **Кръстев, Кр**. Българското царство при династията на Тертеревци..., с.37.

[72] **Кръстев, Кр**. Българското царство при династията на Тертеревци..., с. 37.

[73] **ГИБИ**, X, с.223–227 (Йоан Кантакузин).

[74] **Дуйчев, Ив**. Неиздадено писмо на папа Бенедикт XII до майката на цар Иван Александър. – ИБИД, XIV – XV, 1937, с. 206–210.

[75] **Андреев, Й.**. Кераца-Петрица. – В: **Й. Андреев, Ив. Лазаров, Пл. Павлов.** Кой, кой е в Средновековна България. София, 2012, с. 360.

[76] **Андреев, Й. Павлов, Пл**. Срацимир. – В: **Й. Андреев, Ив. Лазаров, Пл. Павлов.** Кой, кой е в Средновековна България. София, 2012, с. 620–621.

БИБЛИОГРАФИЯ

Андреев, Й., Лазаров Ив, Павлов, Пл. Кой, кой е в Средновековна България. София, 2012.

Божилов, Ив. Гюзелев, В. История на средновековна България. София, 1999.

ГИБИ. X, София, 1980.

ГИБИ, XI, София, 1983.

Гюзелев, В. Извори за средновековната история на България. София, 1994.

Джамбов, Ив. Средновековната крепост при град Сопот. София, 1991**.**

Димитрова, Д., Попов.Ж. Археологически паметници в Ямболски окръг, София, 1978.

Дуйчев, Ив. Неиздадено писмо на папа Бенедикт XII до майката на цар Иван Александър. – ИБИД, XIV – XV, 1937.

Златарски, В. Българо-сръбските политически отношения: В.Златарски Българо-сръбските отношения в миналото. – БИБ, III, 2, 1930.

Иречек, К. Пътувания по България. Превод от чешки на Ст. Аргиров. Под редакцията на доц. Евл. Бужашки и проф. В. Велков. София, 1974.

Коледаров, П. Политическа география на Средновековната българска държава, II. София,1989.

Кръстев, Кр. Българското царство при династията на Тертеревци. Пловдив, 2011.

Матанов, Хр. Югозападните български земи през XIV век. София,1986.

Мунтанер, Р. Хроника. София, 1994.

Ников, П. Из историята на Подбалканска област. – Родина, I, 1,1938.

Ников, П. Бележки върху югоизточна България в епохата на Тертеровци (Извадки от проектиран труд по същия предмет). – В: Периодическо списание, св. 7–8, 1908.

Ников, П. Татаро-българските отношения през средните векове с оглед към царуването на Смилец, – ГСУ, ИФФ, XV–XVI, 1919–1920.

Павлов, Пл. Татарите на Ногай, България и Византия (около 1270–1302). – В: Българите в северното Причерноморие. Т. IV. В.Търново, 1995.

Павлов, Пл. Бил ли е татаринът Чака български цар? – В: Историческо бъдеще, 1999, № 1–2.

Павлов, Пл. „Авантюристът-скит" Алдимир и Теодор Светослав. – В: Бунтари и авантюристи в средновековна България. В. Търново, 2000.

Петров, П., Гюзелев, В. Христоматия по история на България. Т. 2, 1978.

Попов, Ат. Средновековният Крън. – ИБИД, XXV, 1967.

Попов, Ат. Крепостни и укрепителни съоръжения. София, 1982.

Стефанова, Кр. Съкровище от златни и електронови византийски монети от XI век, намерено в Крън (под печат).

Цветкова, Б. Българо-византийските отношения при царуването на Теодор Светослав. – Известия на семинарите при Историко-филологическия факултет на университета „Климент Охридски". София, III, 1948.

ХОД И ДЕЙСТВИЕ НА БИТКАТА ПРИ РЕКА АХЕЛОЙ

Александър БРАТВАНОВ
Специалност „История“, III курс
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“*

Битката при р. Ахелой е една от най-масовите в цялото Средновековие. Тя идва като развръзка на една дълга борба между Източната Римска империя и Българското царство. Основните извори, които ни дават информация за нея, са многобройни, но много повърхностни и неточни, изкривени през византийската гледна точка. На първо място трябва да се спомене изготвеното продължение на хрониката на св. Теофан Изповедник[1], което било направено по поръка и под ръководството на император Константин VII Багренородни, който макар и малолетен, е бил номиналният владетел на Византия по време на Ахелойската битка. Събитието е описано по съвсем сходен начин и в някои от другите важни византийски извори, отнасящи се до това време – продължението на хрониката на Георги Монах[2], както и т.нар. „семейство хроники на Симеон Магистър и Метафраст”[3]. Някои от другите съчинения на Константин VII[4] също съдържат сведения, отнасящи се до обстоятелствата около битката. На база „Временика” на Георги Амартол пък са сведенията в руските летописи[5]. Друг първокачествен извор е кореспонденцията между две от водещите политически фигури на България и Византия от това време – цар Симеон и патриарх Николай Мистик[6]. От покъсните византийски автори най-важни са сведенията на Лъв Дякон[7] и Зонора[8], които дават едно по-обширно изложение на сражението и свързаните с него обстоятелства. Доста по-беден на информация, но все пак независим и даващ някои допълнителни сведения извор, е „Чудото на св. Георги”[9]. Сведения за българската и маджарската войска от периода в навечерието на битката се съдържат тактиката на император Лъв VI Мъдри[10]. От латинските автори най-ценно е сведението на кремонския архиепископ Лиудпранд[11], тъй като съдържа едно от най-обширните изложения за битката. Като допълнителна

* Четено на Първи мартенски студентски четения (2011 г.)

информация се привлича и сведението от хрониката на П. Ранзаниус за унгарско настъпление към Цариград от 916–917 г.[12] От арабските автори трябва да споменем написаната през 1059 г. „История на Багдад" от Хатиб-ал-Багдади, в която се дават сведения за византийското пратеничество при арабите през 917 г.[13] Несъмнено най-интересният арабски автор писал за тази битка е Ал-Масуди в „Мурудж аз-захаб"[14], макар и сведението да предизвиква ред спорове.

Политическата обстановка около битката е много сложна. Новото регентство на малолетния византийски император Константин VII Багренородни е решено да се справи с българската заплаха и да поправят пробойната в доктрината на империята с коронясването на Симеон за цар. Обществено положение на регентството също не е много стабилно. Първата голяма победа или загуба може да подсигури или да събори новите управляващи.

Ромеите използват първо дипломацията си, за да съберат коалиция срещу България. Опитите им не срещат голям успех при печенегите и при маджарите, но стратега на Драч – протоспатария Лъв Равдух успял да постигне частичен успех със сръбския княз Петър Гойникович.

Първият проблем около тази битка е бойното поле. Изворите не посочват конкретно място на битката, но от тях може да се използват няколко косвени следи, за да може по пътя на логиката да бъде открито място, подходящо за битката. Първите сведения са за битка на брега на морето, но горещините в средата на август го правят малко вероятно. Плажовете са място трудно за маневриране на конница, а и бой върху нагорещения пясък с часове би довел до сигурен топлинен удар. От изворите знаем, че много от византийците се издавили в реката, опитвайки се да избягат, което според мен слага точка на спора дали битката се е провела на юг, или на север от река Ахелой, тъй като е меко казано нелогично византийците да бягат на север във вражеска територия. Знаем също, че българите са скрили тежката си конница зад хълм и са изненадали византийците. Други полезни сведения са тези за придошлата река. На сателитни снимки[15] се вижда, че в цялата равнина има само един хълм, зад който може да се скрие няколкохилядна конница. Близо до хълма има и няколко големи завоя на реката, които биха намалили силата на течението и

биха позволили по-безопасно преминаване. Затова смятам, че именно там се е разиграла битката като отговарящо най-точно на косвените доказателства в изворите.

Друг важен проблем около битката е самият развой на действията по време на сблъсъка, тъй като няма точна информация за хода и тактиката на боя. Нещата, които знаем за бойните действия са следните: в началото на битката българите започнали да отстъпват и в следващият момент по една или друга причина византийците побягнали и били ударени в гръб от конницата на Симеон. Причините за това изненадващо отстъпление според византийските хронисти се делят на две. По-късните автори твърдят, че след дългото клане военачалникът на византийците отишъл до реката да пие вода и конят му побягнал, а когато войниците видели коня му да препуска без ездач решили, че генералът им е загинал и побягнали[16]. Съвременниците на събитията пишат, че по време на битката Лъв Фока получава вест за намеренията на Роман Лакапин да узурпира трона и без да се бави изоставил войската и тръгнал към столицата да я брани[17]. Лично за мен твърденията на късните византийски автори приличат по-скоро на предание, отколкото на историческа истина. Първото, което се забелязва, е покритият с кръв военачалник. Изключително рядко византийски генерал влиза в реалното сражение, но дори и да предположим, че Лъв Фока се е хвърлил в мелето заедно с войниците си и после е излязъл от редиците, за да пие вода и приемем, че добре обученият му боен кон се е подплашил от нещо и е избягал, остава въпросът кой ще го види. Никога един войник не би си позволил да обърне гръб на сражението, при положение че се сражава на живот и смърт, а като отделен фактор може да сложим шума и прахоляка, които се вдигат от мелето. Колкото до по-ранните автори ясно се вижда липсата на всякаква логика в действията на Лъв Фока. Би било уместно да се предположи, че след като този човек е бил назначен да командва 65-хилядна армия трябва да е бил поне средно интелигентен за времето си, но никой средно интелигентен човек не би изоставил почти спечелена битка и би изгубил армията си, за да спести 2–3 часа път. Също така за човек с големи амбиции като него, решаваща победа над силен враг и 65-хилядна победоносна армия са добра платформа, на която да отправи иска-

нията си. Но ако предположим, че това известие е дошло преди битката, тогава може спокойно да заключим, че Лъв Фока е трябвало да бърза. Няма как да се оттегли и да остави българите зад гърба си, затова най-логично звучи да е търсил бърза победа и после да се върне победоносно в Константинопол и да се бори за властта.

След като не разполагаме със сигурни и точни данни за битката може единствено да се опитаме да сглобим пъзела по пътя на логиката. Знаем приблизително числеността на двете армии от Ал Масуди, византийската е наброявала от 63–65 хиляди души, а българските войски наброявали около 60 хиляди войни, като в тях влиза и съюзнически контингент от печенеги и маджари[18], който, предполагам, не е възлизал на повече от 5–6 хиляди души лека конница. Въоръжението на двете армии не се различава особено. От направените по-горе заключения и от няколкото сигурни факта може да предположим за стратегията на двамата военачалници. Това на което Лъв Фока най-вероятно е залагал, е било численото превъзходство, тъй като е бързал е нямал време за сложни тактики и капани, затова може да предположим, че е заложил на една от най-старите и доказали се тактики. Искал е възможно най-безопасно да премине придошлата река да разгърне редиците си и с единия фланг да обходи по-малобройния си противник. Така би постигнал бърза победа без да загуби много войници. Симеон от своя страна залага на една клопка, идеална за вражеска армия, чийто командир бърза да приключи сражението. Тази тактика е позната от Античността и за нея най-вероятно Симеон е учил в Магнаурската школа[19]. Той решава да отстъпи с левият си фланг и да увлече византийците в преследване и след това да удари разкъсаните редици с тежката си конница. Изпълнението на тази тактика е изключително трудно и рисковано. Ако противникът не тръгне да преследва отстъпващите и се насочи към центъра, то битката е загубена. Другият риск е човешкият фактор. Според оксфордско изследване върху масовата паника, направено върху съвременни войници в 9 от 10 случая, когато част от ротата побегне, голяма част от другарите им ги последват[20], тоест ако войниците не са били добре подготвени и не са знаели, че ще се използва точно тази тактика, почти сигурно е, че армията на Симеон е щяла да се разбяга.

Ако наложим тези тактики на картата на бойното поле, може да получим следния ход на събитията. Византийците започват преминаване през придошлата реката по възможно най-безопасния брод, който са намерили. Може да предположим, че българите са изпратили леката конница да започне битката, за да забавят преминаването през реката. Този похват с обстрелването и дразненето с леки конни части е традиционен за българите. След като византийците се разгърнали, видели, че десният фланг на българите опира в хълма и няма как да бъде обходен, което значи, че по-голямата част от силите ще бъдат разположени на левия, за да се подсигури пробивът. Най-вероятно левият фланг нарочно не е бил опрян в реката, за да се подсигури точно там основният удар на врага. Със започването на основното сражение Лъв Фока най-вероятно е забелязал слабостта на левия български фланг и е хвърлил срещу него и резерва си. В подходящият момент българският фланг започва привидно паническо отстъпление и тъй като Лъв Фока е бил притиснат от времето не е задържал настъплението на войниците си, за да помисли за секунда. Един път влязъл в капана е можел само да гледа отстрани как отстъпващия ляв фланг на врага му се обръща и оказва отпор на преследващите ги византийци и как изведнъж иззад хълма се появява тежката българска конница и се врязва в разкъсалите строя си ромеи. От този момент нататък битката се е превърнала в клане. Българските части бързо приключили с вражеския десен фланг и се врязали в центъра, затваряйки го от три страни. За крайният резултат от битката може отново да се спрем на Ал-Мусуди, който пише, че само 2000 души успяват да се спасят от клането[21], но от кореспонденцията на Симеон с патриарх Николай Мистик разбираме, че и българските загуби не са малко.[22]

Тази битка е може би една от най-големите битки на Средновековието и е една от най-слабо описаните. За съжаление, докато не излязат нови извори можем само да гадаем за хода на сражението. Силно се надявам, че моята теза се доближава до истината, за да може напълно да оценим военния гений на цар Симеон.



1. Сателитна снимка на река Ахелой и хълмовете в околността на речното корито



2. Сателитна снимка на река Ахелой и околността

БЕЛЕЖКИ

[1] ИБИ, т. 9, ГИБИ, т. 5, с. 128–129.

[2] ИБИ, т. 6, ГИБИ, т. 11, с. 143.

[3] ИБИ, т. 9, ГИБИ, т. 5, с. 160–162 (Лъв Граматик); ИБИ, т. 9, ГИБИ, т. 5, с. 177–178 (Псевдо-Симеон).

[4] ИБИ, т. 9, ГИБИ, т. 5, „За управлението на империята" с. 198–199.

[5] http://www.promacedonia.org/zv/zv6_5.html#39

[6] ИБИ, т. 8, ГИБИ, т. 4, с. 185–297.

[7] ИБИ, т. 9, ГИБИ, т. 5, с. 257–258; ИБИ, т. 11, ГИБИ, т. 6, с. 248–250 (Скилица).

[8] ИБИ, т. 14, ГИБИ, т. 7, с. 174–175.

[9] ГИБИ, т. 5, с. 61–62.

[10] ИБИ, т. 8, ГИБИ, т. 4, с. 166 и сл.

[11] ИБИ, т. 7, ЛИБИ, т. 2, с. 320–323.

[12] http://www.jstor.org/discover/10.2307/2861543?uid=3737608&uid=2129&uid= 2&uid=70&uid=4&sid=21103720715107

[13] http://shamela.ws/index.php/book/26776

[14] **Заимова, Р.** Арабски извори за българите, с. 35.

[15] Сателитна снимка № 1 и 2.

[16] ИБИ, т. 14, ГИБИ, т. 7, с. 175.

[17] ИБИ, т. 9, ГИБИ, т. 5, с. 258.

[18] **Заимова, Р.** Арабски извори за българите, с. 36.

[19] Битката при Херонея 338 г. пр.Хр.

[20] The Oxford Handbook of Clinical Psychology, p. 452–534.

[21] **Заимова, Р.** Арабски извори за българите" с. 36.

[22] ИБИ, т. 8, ГИБИ, т. 4, с. 212.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Гръцки извори за българската история. Т. III, IV, V, VI, VII.

2. Латински извори за българската история. Т. II, IV.

3. **Заимова, Р.** Арабски извори за българите. София, 2000.

4. The Oxford Handbook of Clinical Psychology. Edited by David H. Barlow Oxford university press, 2001.

5. http://shamela.ws/index.php/book/26776

6. http://www.promacedonia.org/zv/zv6_5.html#39.

7. http://www.jstor.org/discover/10.2307/2861543?uid=3737608&uid=2129&uid= 2&uid=70&uid=4&sid=21103720715107

ИСТОРИЧЕСКАТА МИСИЯ НА СВ. КИПРИАН ТЪРНОВСКИ И МИТРОПОЛИТ МОСКОВСКИ ЗА ЕДИНСТВОТО НА ЮГОИЗТОЧНА И ИЗТОЧНА ЕВРОПА

Пресиян КОСТАДИНОВ
Специалност „История“, II курс
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“*

Защото, както в добродетелта беше неподражаем блаженият митрополит Киприан, така и словесните поучения беше неповторим. Впрочем, него нашето отечество откърми,пък на вас Бог го дари; и нему вие за много се наслаждавахте, ние се лишихме. И вие с него се украсихте,а ние от желание за него тъгувахме; и с него вие преуспявахте, като растяхте в заповедите Господни.

Из Надгробно слово за Митрополит Киприан
от Григорий Цамблак

Тогава, когато в Западна Европа почти изпращат Средновековието, на балканските царства предстоят едни от най-тежките изпитания. XIV и особено XV век са изпъстрени от политически и културни събития, бележещи началото си още с военното поражение на Византия при Манцикерт през 1071 г. и завършили с превземането на Константинопол от османските турци през 1453 г. В изключително продължителен период от време балканските държави и Византия се оказват неспособни да изградят силни и устойчиви държавни организации, способни да окажат ефективна съпротива срещу новите претенденти върху балкано-византийския ареал. Не липсват единични случаи, в които се наблюдава известна стабилизация. Настъпват динамични времена, в които статуквото ще бъде често нарушавано. Парадоксално е, че точно в това време България изживява своя втори „Златен век”. Въпреки културните висини, които се достигат, царството живее в своята предишна военнополитическа сянка. Успяла да създаде една устойчива, собствена културна орбита от наро-

* Четено на Първи мартенски студентски четения (2011 г.)

ди, ползващи се от тогавашните достижения, България достига крайната точка в средновековния си път. Тъкмо по това време е основана и работи Търновската книжовна школа, свързващото звено в общата балканска история на средновековните народи. Тя е своеобразен ретранслатор на висшите духовно-религиозни и морални ценности, вплетени в нея като златотъкана шевица от отиващата си Византия. В тези смутни дни Търново се прочува с имената на изявените си духовни пастири Теодосий, Евтимий, Киприан, Григорий Цамблак и Константин Костенечки. Имена, които се превръщат в маяци на една отмираща държавност, търсеща своите нови измерения и намерила чрез някои от тях релизация зад граница. В случая вниманието ни е насочено към личността и делото на един от споменатите бележити търновци – св. Киприан, митрополит Търновски и Московски (1376–1406). Неговият висок пост в руския религиозен живот е един сигурен маркер, който свидетелства за нивото на тогавашните взаимоотношения между двата славянски народа.

Целта, която ще се опитам да достигна с този доклад е откриването на основните обединителни стремежи, осъществени от митрополит Киприан и оставени като своеобразно наследие на руския православен народ. Историческата мисия, която реализира Киевският и Московски митрополит Киприан и нейното отражение върху съдбините на Югоизточна и Източна Европа стои в центъра на настоящото изложение. Разбира се, в целия този контекст попадат онези малки, но изключително важни моменти, които способстват в историческата памет на двата народа Киприан да бъде възприеман като един „кардинал Ришельо".

* * *

Киприан се ражда в Търново вероятно около 1330 г. Произходът му се извежда от прочутия и изключително знатен Цамблаков род. Божието провидение определило това „светило за руската страна" да се яви на грешната земя в преломни за отечеството му времена. Пред балканските владетели, постепенно се изправяли новите предизвикателства на една пълзяща инвазия, превърнала се в изключително активна и систематична. Своите младежки години Киприан изкарал в Килифаревския манастир, света обител, създадена от Теодосий някъде около 1350 г. Там той получил възможността да се запознае

с Евтимий и да възприеме в сърцето и душата си идеите на исихазма, който се явявал духовната основа на новия Златен век. Що е това исихазъм е въпрос изключително резонен в нашата разработка?! Дори събитията, които предстои да попаднат в спектъра на нашия поглед не могат да бъдат напълно осмислени без да се вникне поне минимално в същността на това явление. Ако трябва да се спрем на едно работно определение, то исихазмът е учение, което издига идеята за усъвършенстването на душата и нравственото очищение. Думата исихазъм произхожда от гръцката дума за мълчание *ησυχία (исихия)*[1].

Върху проблематиката на това религиозно и философско учение е натрупана значителна литература на различни езици. Най-активно, обаче, тази тема навлиза в полезрението на учените едва през последните две столетия. Върху исихастката същност има написани много трудове, в които акцентът е поставен в нееднаква тежест. Веднъж то е разглеждано като мистично учение, неподлежащо на отделяне от историческия контекст на Балканите в XIV в.[2] Втори път, вплитащо се в културната и обществена ситуация в Русия и Югоизточна Европа, за него се пише като за продукт на тогавашното ниво на развитие на религиозните и философски идеи[3]. Своеобразен връх на интелектуалните стремежи, начало на балканското Възраждане, а в ново време и основа на славянофилството. За исихазма не липсват крайни оценки.

Да се върнем към личността и делото на митрополит Киприан. От изключителна важност е принадлежността му към т.нар. „политически исихазъм", който ратувал за обединението на православните народи срещу мюсюлманската опасност.

По време на престоя си в Атон Киприан имал възможността да се запознае и сприятели с Филотей Кокин. Когато през 1364 г. той станал патриарх за втори път, едно от първите му задължения било да направи българина свой апокрисиарий (пратеник, представител по църковни въпроси).

Но какъв бил историческият фон по това време в Източна Европа? Русия била раздирана от вътрешни междуособици, породени от съперничеството между две сили в тогавашния политически живот. От една страна Москва, а от друга Литовското княжество, в чиито предели тогава влизала цяла днешна Украйна. През 1373 г. Константинополският патриарх Филотей изпратил Киприан като свой апокри-

сиарий отново, но този път с тежката мисия да съдейства за помиряването между двете враждуващи княжества. Тогава българинът спечелил доверието на литовския княз. Поради реалната заплаха от обръщане на руските земи в лоното на католицизма Филотей въздигнал своя апокрисиарий за киевски и литовски митрополит[4]. Тук се намесва още една силна и ключова фигура във византийската история. Тази на император Йоан Кантакузин (1341–1354). Той и Филотей Кокин в борбата между двата претендента за хегемония на Изток, симпатизирали повече на Москва. В тяхно лице византийците виждали един надежден бранител и евентуален съюзник в името на православието. Условието, според което Киприан би могъл да бъде провъзгласен за митрополит на обединените духовно руски земи е единствено това да стане след смъртта на московския митрополит Алексий[5].

Голямата битка на патриарх Филотей и на император Йоан Кантакузин била за обединението на целия православен свят. Проумявайки пред какъв силен и систематичен в действията си съперник трябвало да застанат, те всячески се стремели да преодолеят собствените си различия с останалите балкански владетели, а след това да съдействат за издигане авторитета на Москва и на цяла Русия. В такава сложна и противоречива обстановка започнал духовният път на бъдещият светител. При своята първа духовническо-дипломатическа мисия в Русия, Киприан способствал за успешното помирение между Москва и Литва. Въпреки че Цариградската патриаршия смятала литовският владетел Олхерд за закоравял езичник, той се славел с фината си дипломатичност. След като получил разрешение от патриаршията за основаване на литовска православна църква, за пръв митрополит бил назначен Киприан. Датата е 2 декември 1375 година[6].

Въпреки относителната единност, която била установена с помирението между центровете, руските земи все още били в особено сложна вътрешно- и външнополитическа ситуация. След славната победа на Дмитрий Иванович (Донски) над татарите от Златната Орда през 1380 г. в Куликовската битка не минало дълго време и пълчищата отново се насочили към Москва, завзели я и я подложили на опустошително разорение. Дмитрий Донски бил принуден да капитулира и да признае своята зависимост от Ордата. В тази изключително тежка обстановка митрополит Киприан взел съдбоносно реше-

ние. Той бил първият руски митрополит, който нито веднъж не установил каквито и да било отношения с татарите. През 1395 г., когато войските на Темир Аксак били под стените на Москва, силната и сплотяваща личност на Московския митрополит Киприан отново излязла на преден план. Тези епизоди са добре представени в Руския илюстриран летописен свод от XVI век. Неговите десет тома са писани и илюстрирани в скрипоториума на цар Иван IV Грозни. В тази „своеобразна енциклопедия" по думите на проф. Невяна Дончева-Панайотова е „представена в текстове и рисунки световната и руската история от най-древни времена до края на третата четвърт на XVI в."[7]. В една от миниатюрите е изобразена обстановката преди началото на битката между руската войска и татарската орда пред стените на Москва през паметната 1395 г. Показан е митрополит Киприан, молещ се за княз Василий Дмитриевич, неговите войски и паството си. Символично е представен един от звездните моменти в живота на митрополита, а именно пренасянето на чудотворната икона на св. Богородица от град Владимир в Москва[8]. За това велико дело, свързано със спасяването на Москва е отделена отделна миниатюра от Царствения летописец. Заради пренасянето на иконата в обсадената твърдина митрополит Киприан е обявен за чудотворец още приживе, чест, която не се оказва всекиму. „Според разказаната в летописите легенда образът на Божията майка се явил в съня на татарския предводител Тамерлан и му наредил да се оттегли, без да докосва града. И наистина на следващия ден той вдигнал обсадата и потеглил на юг."[9] Без съмнение това дело е с епохално значение за издигането на Москва. Със своите смели действия митрополит Киприан като един истински духовен баща, насочва изпадналите в отчаяние, като единственото, което може да ги избави в този съдбоносен момент е сплотяването около чудодейната икона.

Митрополит Киприан бил изцяло отдаден на това, което върши. Той не стоял настрана от нищо вълнуващо тогавашното православно общество. „Във верските си убеждения и принципи е непоклатим, а в административната си дейност се основава именно на тази своя убеденост. Като интелектуалец пък той е огледало на Търновската книжовност. В целокупната си дейност Киприан имал за образец не друг, а основателя на тази школа светителя Евтимий, патриарх Търновски (...)"[10]. Може би тук е мястото да направим важното уточне-

ние, че погрешно Киприан е възприеман като част от онази аристокрация, която бяга от страната в резултат на османското нашествие; той не е принуден от обстановката да търси своето спасение в други места на тогавашния свят. Всъщност е натоварен от Константинополската патриаршия с изключително важна задача, която се превръща в негово кредо и ѝ остава верен до края на живота си[11]. Пред неговата изумително енергична личност стояло предизвикателството на едно политическо и църковно обединение на руските княжества и превръщането на Москва в духовен център. Дело, изискващо огромен духовен заряд и воля, каквито Киприан имал в повече и не се страхувал да раздава. Не бива да се съмняваме, че той отлично е разбирал силата на религията, която в онези дни е имала преди всичко задачата не да разделя, а да сплотява обществото, но без да руши етническите му граници[12].

Различни предположения за етническата му принадлежност има изказани още от старо време. Едни го смятат за грък, а други за сърбин[13]. Малцина тогавашни изследователи въобще си давали сметка, че в средновековната християнска община тези категории, присъщи на Новото време, нямали особена важност и оставали нещо второстепенно след вярата. В света на религиозно детерминираното средновековие, съвременният етноним грък тогава не е значело нищо повече освен религиозна принадлежност и то към източното православие. Освен това през разглеждания период нещо нормално е било духовниците да „сменят" националността си според манастира, в който се замонашват, или епархията, с която се обвързват като митрополити[14]. Днес вече няма съмнение, че Киприан е българин, който отнася в Русия едно от най-големите достижения на Византия – исихазма[15]. В сравнение с Византия и България исихазмът в Русия прониква доста по-късно, но остава трайно явление в руския духовно-религиозен живот до XX век. Благодарение на Киприановото дело исихазмът се ражда за нов живот и достига своите високи върхове в благодатната руска духовна почва. Чрез него изчезващата империя извършва своето поредно пренасяне (translatio), но за това малко по-надолу.

Особен интерес буди въпросът защо Константинопол избира да изпрати при русите в този съдбовен за тях момент именно Киприан, а не някой друг, грък например?! Това е един от дискусионните въпроси в делото на Киприан. Практика, която съществувала през

цялото Средновековие, а и наблюдавана и днес, е големите духовни центрове да изпращат към малките и погранични църковни райони най-добрите си представители[16]. Тогава руските земи представлявали един такъв разпокъсан, пограничен ареал, силно нуждаещ се от сплотяваща личност. Фигурата на Киприан изглежда е доста обещаваща в тази насока. Безспорен аргумент е и близкото му познанство, прераснало в приятелство, с тогавашният патриарх Филотей Кокин. Подробност, която допълнително накланя везните към Киприан е съществуващата духовна, братска близост между тях. И двамата привърженици на исихазма, и двамата проумяващи какви съдбини очакват православните народи. Не бива да пропускаме близостта, съществуваща между народите на Русия и България, близостта в езиците, нравите и битността и най-вече общата православна християнска вяра. На следващо място е удачно да отбележим и обстоятелството, че в българските земи съществувала вековна християнска традиция, което допълнително спомагало за извисяването на българи във висшия духовен клир на Цариградската патриаршия[17]. Прави впечатление фактът, че през 1375 г., когато Търновската патриаршия е оглавена от Евтимий, глави на самостойни църкви, които също да са българи биват освен Киприан, но и Ефрем (Сърбия) и Теодосий (Трапезунд), което пък говори за високия престиж на българската православна църква далеч извън пределите на страната[18]. Така или иначе, каквито и да са били съображенията в Русия начева т. нар. „второ южнославянско" влияние, на което несъмнен проводник е и Константинополската патриаршия и за което няма съмнение, че по своята същност е българско[19].

През 1453 година се случило немислимото. Столицата на Източната Римска империя паднала в ръцете на завоевателя. „Вечният град" бил превзет и с него се сринала цялата религиозно-политическа доктрина на Византия, изграждана с векове. Сред оцелелите се заговаря за прастарата идея за translatio imperii („пренасяне на империята") и столицата. Оказва се така, че византийската (римска) идея се оказва по-жизнена от държавата. Цялата тогавашна идеология е изградена върху едно правило – „свързването на империята с града или „пренасянето" на понятието „империя" върху самата и столица"[20]. Всичко било изградено така че да напомня за величието на Константинопол и свързваната с него доктрина. „Всички реликви, статуи и

пр., съхранявани във византийската столица, църквите и обществените сгради, целят да подчертаят положението му на свещена земя, на град, закрилян от бога и от Богородица"[21]. Възниква логичният въпрос кой ще бъде приемникът и борецът срещу новоустановената Османска империя, която по това време била в своя разцвет. Ако се върнем малко назад във времето още преди Константинопол да падне, тогава когато България все още е на политическата карта, ще видим, че за известен период от време като Трети Рим се смята Търново. Той е така да се каже предшественик и първи претендент за тази висока титла. Дори на средновековната ни престолнина се е гледало и като на Втори Константинопол и „нов Йерусалим"[22]. Вероятно дори двете концепции Трети Рим-Москва и Трети Рим – Търновград битуват заедно за известно време. Обстоятелствата се стичат така, че за Балканите обстановката е неблагоприятна. Те стават васали на Османската империя, а през 1393 г., с падането на столицата, върху тази идея окончателно се слага кръст. При русите нещата стоят по друг начин. Техният авторитет значително се издига след спечелването на Куликовската битка през 1380 г.[23] С окончателното отхвърляне на зависимостта си от Златната Орда през 1480 г., Русия показва, че е готова да посрещне новите предизвикателства на историята.

* * *

Делото на митрополит Киприан не трябва да бъде поставяно единствено в регионалните измерения на неговата личност. Заслугите, които той има са заслуги не само към народите на България и Русия, но и към всички онези останали православни, които са под ботуша на Османската империя. В тази насока проличават най-ясно тесните взаимовръзки, съществували между тогавашния свят. Прозира идеята, заложена в Християнството за универсалността и липсата на етноизмерения. Една личност, приела божието вдъхновение е способна да намери своята родина при различни народи. Това е и особеността, която трябва да се има предвид, когато се говори за делото на митрополит Киприан. Неговото отечество е Православието. Той се чувства задължен да помогне на страдащите и сиротните пред настъпилата опасност. Разбира се, не бива да пропускаме, огромната заслуга, която той има за спасяването на традициите на своята

родна християнска култура и литература. Те получават своето огромно признание на руска почва, където се обогатяват и доразвиват[24].

Киприан бил наясно с обстоятелството, че в предстоящата битка солидна помощ би могъл да окаже католическият запад, поради това той радеел за изглаждането на отношенията с Католическата църква.

„Като Киевски, а след това и Московски и всеруски митрополит Киприан ръководи съдбините на руската църква цели 30 години – от 1376 до 1406 г. Неговата изключително многостранна църковно-административна, обществено-политическа, просветителска и литературно-творческа дейност е посветена на възхода на Русия и на сближението между българския и руския народ."[25] Делото на св. Киприан Търновски и митрополит Московски е високо оценено от русите. През 1472 г. той е канонизиран за светец на Руската църква. България значително изостава в това и поправя тази своя греховност към светлата личност на Киприан, включвайки го в своя църковен календар едва на 16 септември 2008 г. Историческият път на Русия след св. Киприан е потвърждение на правотата на изповядваните от него принципи.

БЕЛЕЖКИ

[1] Вж. **Петканова, Д.** Българска средновековна литература. Велико Търново, 2001, с. 445–448.

[2] Вж. **Мончева, Л.** Исихазмът-функционираща култура. // Търновска книжовна школа. Т.VII. В. Търново 2002, с. 67. Авторката предлага на вниманието на читателя имената на игумен Модест, епископ Алексей (Доброницин), П. А.Сирку, К. Ф. Радченко като застъпници на това схващане.

[3] Пак там, с. 67. Тези мисли са развити от архиепископ Василий Кривошеин, архимандрит Киприан, В. Н. Лоски, протоиерей Й. Майендорф, И. П. Медведев, Г. М. Прохоров.

[4] Вж. **Христова, Н.** Подвигът на св.Киприан, Митрополит Киевски и Московски, в светлината на исихатката традиция. // Киприанови четения. В. Търново 2008, с.418.

[5] Пак там.

[6] Вж. **Кочев, Н.** Митрополит Киприан – някои моменти от неговата дейност. // Киприанови четения. В. Търново 2008, с.158.

[7] Вж. **Дончева-Панайотова, Н.** Светителската дейност на митрополит Киприан в текстове и миниатюри. //Киприанови четения. В. Търново, 2008, с. 66.

[8] Пак там, с. 74.

[9] Пак там, с. 75.

[10] Вж. **Кочев, Н.** Митрополит Киприан-някои моменти от неговата дейност. // Киприанови четения. В. Търново, 2008, с.160.

[11] Вж. **Кожухарова, Д.** Мисията на Българската православна църква и мястото на митрополит Киприан в нея. // Киприанови четения. В. Търново, 2008, с. 210.

[12] Вж. **Кочев, Н.** Митрополит Киприан – някои моменти от неговата дейност. // Киприанови четения. В. Търново, 2008, с.161.

[13] Вж. например **Данков, Е.** Св. Киприан (ок. 1330–1406) и проблемът за божествените имена в Трети Рим. Делото на св.Киприан в историята на българската и руската философия. // Киприанови четения. В. Търново, 2008, с. 363. **Р. Данкова**, 600 години от успението на св. Киприан (1330–1406) в историята на българската философия. // Киприанови четения. В. Търново, 2008, с. 354.

[14] Вж. **Гълъбова, Л.** Московският и всеруски митрополит Киприан (1330–1406) – образец на духовно-научна църковна миграция между средновековието и модерността. // Киприанови четения. В. Търново, 2008, с. 213.

[15] Пак там, с. 214

[16] Пак там, с. 215.

[17] Вж. **Павлов, Пл.** Българи-духовни водачи в православна Европа по времето на св. Киприан, митрополит Московски. // Киприанови четения. В. Търново, 2008, с. 327.

[18] Пак там.

[19] Пак там, с. 328.

[20] Вж. **Тъпкова-Заимова, В.** Търново между Ерусалим, Рим и Цариград. // Търновска книжовна школа. Т. IV. София, 1985, с. 249.

[21] Пак там, с. 249.

[22] Вж. **Данков, Е.** Св.Киприан (ок. 1330–1406) и проблемът за божествените имена в Трети Рим. Делото на св. Киприан в историята на българската и руската философия. // Киприанови четения. В. Търново, с. 363.

[23] Вж. **Рашева, И.** Още един поглед към „Пространно житие на Митрополит Петър" от Киприан Цамблак. // Киприанови четения, 2008, с. 253.

[24] Вж. **Дончева-Панайотова, Н.** Светителската дейност на митрополит Киприан в текстове и миниатюри//Киприанови четения. В. Търново, 2008, с. 64.

[25] Вж. **Дончева-Панайотова, Н.** Търновската книжовна школа и българо-руското литературно общуване в контекста на културните процеси в Югоизточна и Източна Европа през XIV 0150XV век. // Търновска културна школа. Т. VIII. В. Търново, 2007, с. 40.

КЪЩАТА КАТО БЕЛЕГ НА СЪСЛОВНА ПРИНАДЛЕЖНОСТ В СРЕДНОВЕКОВНА АНГЛИЯ XIV–XVI в.

Цветомира ДИМИТРОВА-НЕНОВА, докторант
Катедра „Стара и средновековна история“
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“*

Резюме: Настоящото изследване представя накратко основните типове къщи в средновековна Англия: селски, градски, аристократични и тяхното предназначение. Използвани са извори от сборника на E. Amt. и историография, като: „Family Life in The Middle Ages” на L. Mitchel, „Medieval Towns: The Archaeology of British Towns in Their European Setting” на J. Schofield и A. Vince, „Greater Medieval Houses of England and Wales, 1300–1500” на A. Emery, „Discovering Medieval Houses”, „The Village and House in The Middle Ages” на J. Chapeld и R. Fossier, „Medieval Yorkshire Towns: People, Building and Spaces” на J. Sheeran, „Houses and Cottages of Britain” на R. Brunskill и други.
Основната цел на този доклад е да разгледа устройството и предназначението на основните типове къщи в средновековна Англия, да проследи промяната, която настъпва в развитието на тяхната архитектура и конструкцията през Средновековието и да представи главните етапи в развитието на средновековната английската къща.

В настоящото изследване ще се опитам да представя накратко основните типове къщи в средновековна Англия: селски, градски, аристократични и тяхното предназначение. Един от изворите, на които се позовавам е: „Селските къщи”[1], от сборника с документи на Емили Амт, който ни представя устройството на една селска къща през XIII в. От същия сборник са и изворите „Кухнята”[2], в който са изброени основните продукти, които присъствали в кухнята на заможните семейства през Средновековието и „Градска къща”[3], в който са представени всички стаи, които включвала една градска къща от XIV в.

Използваната историография включва изследвания като „Family Life in The Middle Ages”[4] на L. Mitchel, „Medieval Towns: The Archaeology of British Towns in Their European Setting”[5] на J. Schofield

* Четено на Трети мартенски студентски четения (2013 г.)

и A. Vince, „Greater Medieval Houses of England and Wales, 1300-1500”[6] и „Discovering Medieval Houses”[7], от A. Emery, „The Village and House in The Middle Ages”[8] на J. Chapeld и R. Fossier, „Medieval Yorkshire Towns: People, Building and Spaces”[9] на J. Sheeran, „Houses and Cottages of Britain”[10] на R. Brunskill и други.

В своята книга „Houses and Cottages of Britain”, водещият авторитет по народна архитектура R. Brunskill, прави стандартно изследване за сградите, в които британците живеят от Средновековието. Този труд показва как и защо къщите били първоначално планирани и развитието на жилищната архитектура във времето. Авторът също изследва различните средства и материали за изграждане на къщите – пръст, дърво, камък, тухла, както и предназначенията на стаите.

В „Medieval Yorkshire Towns: People, Building and Spaces”, J. Sheeran представя средновековните градове в Йоркшър, проучва начините, по които архитектурата и използването на пространството в средновековния град се отразяват на градската култура, която се развива през X–XIV в. и добива завършен вид от XV в.

Основната цел на този доклад е да разгледам устройството и предназначението на основните типове къщи в средновековна Англия – селски, градски и аристократични, като показател на съсловна принадлежност.

Археологическите разкопки разкриват, че въпреки наличието на географски нюанси, са съществували относително ясни общи тенденции на изграждане на жилища в средновековна Европа. В германо-келтския свят селската къща била от типа „хале”: основите ѝ представлявали дълъг правоъгълник с размери примерно 60х20 м; таванът бил укрепен с греди; предназначена била да побере петнайсетина човека и добитък. Вкопаните колиби пък подслонявали занаятчийските дейности, а в покритите ями се съхранявали хранителните запаси и те винаги били близо до основната сграда. Огънят бил навън и на разстояние поради страх от пожар или за да се използва от няколко семейства[11]. Строителните материали се набавяли от близката околност: дървесина, изсушена глина, кирпич (смес от слама и кал). По на юг, където строителното изкуство датирало от дълбока древност, се използвал камък, без значение какъв, и градежът бил

почти задължителен. Що се отнася до градското жилище, на север и на юг то продължавало традицията на стария античен модел[12].

Къщите в Уаръм Пърси, Йоркшър, наподобявали по конструкция германо-келтските къщи с дълга правоъгълна форма, подслоняващи хора и животни под един покрив, от XIII в. до ранния XVI в. По-голяма част от къщите били изградени от дърво. През първата половина на XIII в. в конструкцията на къщите започнал да се използва камък[13].

През XIII в. наблюдаваме същата конструкция на къща и в Германия.

Според E. Amt „В северната част на Германия по-ниската германска къща [селската] се появила през XIII-ти век. Средновековни примери ни показват основните характеристики на този тип къщи: разширен централен вход, през който да могат да влизат превозните средства и друга врата, през която се влизало в помещението за кравите. ……Частта от помещението, запазено за ползване от човека е обикновено в центъра на самата сграда, понякога от едната страна. Огнището по правило е разположено в центъра."[14]

Тази схема се променила едва когато се сринали двата традиционни стълба на живота, каквито били кланът и преобладаващото скотовъдство. Така се установил новият тип жилище[15]. Специалистите водят яростни битки за момента на преминаване от единия вид постройки към другия. Вероятно този процес започнал през VII в. и достигал своя връх в края на XIII в.[16] Промяната довела до утвърждаването на индивидуалната къща с по-малък размер, около 20х6 метра, предназначена за едно семейство. Добитъкът бил изведен навън, а огънят – внесен вътре. Ясно изразена в провинцията, в града промяната била маркирана от отчетливото разграничаване между феодалния или градския укрепен замък, издигащ се над определен квартал, и занаятчийското селище, в което се приютявали няколко семейства[17].

В средата на средновековната епоха на село жилището било с площ петнайсетина квадратни метра, състояло се от едно помещение, а след края на XIII в. помещенията станали две. Разпределението било хоризонтално, нямало горен етаж, но затова пък имало навес за съхранение на храни, до който се стигало по вътрешна стълба.

Селското жилище било изградено от кирпич, тухли или камъни, в зависимост от суровините, предлагани от околността. То имало пръстени подове, покрив от слама, керемиди или други материали, такива каквито били в наличност[18].

Ако обаче жилището било на заможен човек, принадлежащ към военното съсловие, то се променяло: йерархизирало се във вертикална посока. Науката разполага с много археологически данни, а също и с подробни описания, може би абсолютно измислени, за „крепости", като описанието на замъка Ардр от XII в. в Булоне. Жилищата били изградени от камъни и кал и снабдени отначало с квадратни, а после и с кръгли кули. Вътрешното разпределение било почти еднотипно: долу, а при нужда и в подземието, имало склад за храни, резервоар за вода, а ако хората можели да си го позволят – и кладенец. Конете съжителствали с прислугата; там били и кухненските помещения.

В жилището на провинциалния земевладелец особено важно място заемало кухненското помещение. В него непременно трябвало да има маса, тенджери, брадва, нож, казан, бронзов съд, малка солница, тиган, паница, голяма чиния, бъчва и ножове за чистене на риба. Главният готвач трябвало да разполага в кухнята с шкаф, където съхранявал ароматни подправки и прясно брашно за хляб[19].

Емили Амт ни дава чудесен пример за устройството на една градска къща от XIV в., която включвала: *„...зала за посрещане на гости, стая с камина, един килер между тях, слънчева стая, използвана като всекидневна,...извън залата за гости имало две помещения като изби, противоположни едно на друго, едно ограждение за канал с две тръби водещи към него, празна стая, разположена между залата за гости и старата кухня, а в края на всекидневната – кухня с камина."*[20]

От този извор разбираме, че другото помещение, характерно за жилищата на богатите, била залата, *aula*, където се събирали приятелите, бедните роднини, „своите хора"; там гостите и приятелите се хранели и веселели. Чрез внушителния размер на залата, господарят демонстрирал сила и богатство[21]. На второто ниво, личното, се намирали огнището, спалното помещение и най-вече стаята на господаря, ядрото на рода, където се съхранявало съкровището. С времето колкото повече се разраствала постройката, толкова повече се променяло и разпределението[22].

В града домовете на богатите граждани напомняли на благородническите в провинцията. Градското парцелиране формирало тесни успоредни застроени ивици с фасади от по дванайсетина метра. Следователно къщите били надлъжни, с корпус от постройки отпред и пространство или двор, достъпни отзад. И макар стените често да били от кирпич, поддържан от греди, укрепващи фасадата, камъкът бил предпочитан, когато човек можел да си го позволи. Покривите били покрити с керемиди или каменни плочи. На нивото на улицата имало само една стая с врата и с широк отвор в стената, затварян с дървени капаци. Ако това бил домът на занаятчия, помещението било неговата работилница. Понякога в дъното имало помещение, през което се излизало на двора. Във всички случаи обаче стълбата водела до горния или горните етажи. Градската къща имала маза или зимник, до които се стигало по вътрешна стълба[23].

Жилищата на богатите хора в градските центрове на средновековна Европа били много различни от тези на поземлената аристокрация. Членовете на градския заможен елит – майсторите в гилдиите, богатите търговци и професионалисти като нотариуси и съдии – живеели в къщи, които според градските стандарти били обширни и елегантни, но не можели да се конкурират с претрупаните зали на аристократичния замък. Къщите били многоетажни, построени от камък и измазани в южната част на континента, а на север обикновено били комбинация от дървени греди и камък. Те били заградени с дворове и градини[24].

Приземният етаж на градските къщи бил използван за търговски цели, като работилница, магазин или офис, затова стените загражданали задните части на къщата, с цел да осигурят някаква степен на уединение за семейството. Членовете на семейството живеели на горните етажи на градската къща, като приземният етаж и мазетата били предназначени за склад и търговски дейности. Кухните били често прикрепени към задната част на къщата или в някои случаи отделени изцяло от нея, с цел да я защитят от пожар, който бил постоянен проблем в средновековните градове. Слугите и чираците спели в таванските помещения и работилниците. Стълбищата били често залепени към външната страна на къщите, тъй като било полесно да се построят по този начин, защото това увеличавало пространството вътре в къщата[25].

Най-богатите членове на градския елит влагали богатството си в украсяването на техните къщи, а не в създаването на огромни дворцови структури. Техните интериори били наистина луксозни, с варосани стени, скрити зад гоблени, които започнали масово да се произвеждат през XIII в., остъклени прозорци, камини с усъвършенствани рамки, боядисани тавани и скъпи мебели. За съжаление санитарните помещения в средновековните градове не били подобни с тези, открити в замъците. Елитът обикновено имал нужник или клозет в двора, в задната градина, но слугите трябвало да ходят в обществени тоалетни, създадени в края на градските улици[26].

Повечето градски къщи били построени на един или два етажа. Различията между градските къщи в големите и малките градове били свързани с разположението на хола спрямо улицата. Изглежда по-често срещано явление в големите градове, било антрето да е разположено под прав ъгъл на улицата.[27] Обикновено холът или антрето заемал най-голямата част от правоъгълната сграда на първия етаж. По-малките стаи заемали останалата част. До антрето се стигало чрез външно стълбище, а в по-малките стаи се влизало от хола. В голямата зала имало огнище на страничната стена[28].

Във всяка една средновековна стая важно място заемало огнището. Осигурявайки едновременно светлина и топлина, от XII в. насам, огнището също демонстрирало технологичните иновации[29]. Централното огнище, което оставяло стаите почернели от дим, било заменено от камината. С нея за първи път стаите над приземния етаж можели да бъдат отоплявани, което повишило качеството на живот.

Ако огнището осигурявало топлина, то въвеждането на стъкла на прозорците гарантирало, че стаите ще запазят топлината. От XIII в. остъкляването на прозорците било въведено в господарските домове[30].

В Северна Европа и на Британските острови станала особено популярна конструкцията на къща, която заемала част от въздушното пространство над улицата, с цел да направи жилищните пространства на градските семейства по-обширни. Вторият и третият етаж на къщите бил разширен навън, над основата на къщата, така че те надвисвали над улицата. Въпреки ефективния метод за получаване на по-голямо вътрешно пространство, тази конструкция на къщите правела улиците на средновековните градове дори по-тъмни и мрачни.

Надвесите често спирали почти цялата слънчева светлина, получавана на улиците[31]. Друга характерна особеност в градовете бил навикът да се изхвърля съдържанието от нощните гърнета и кофите за боклук от прозорците на горните етажи на улицата. Това не само допринасяло за ужасната смрад, но също излагало на опасност хората, които ходели по тротоарите[32].

Тъй като хората се стремели да работят и живеят на едно и също място, голяма част от къщата била предназначена за икономически интереси. Затова при необходимост, дори горните етажи на къщите можели да се пригодят за производство, ако занаятът изисквал големи машини или използвал голям брой чираци и калфи. Хората от едно професионално направление били понякога обединявани в определени части на града, като например в средновековен Лондон, където печатането на книги и нотариалните услуги били структурирани по улица „Флийт" и улица „Ченсъри", на западния край на града, който бил също център на обучението на юристи. Бичерс, продавач на риба и кожарите от другата страна, всички живеели заедно на улица „Чийпсайд", на противоположния край на града. Това означава, че някои части от града били наистина нездравословни за живеене, но никой не можел да премести заради това своя бизнес извън „Чийпсайд", дори най-успешният касапин, защото щял да се провали[33].

Бедните квартали на Лондон били обикновено разположени надолу по реката. Тези части на средновековни град били неописуемо мръсни, поради каналните води. Опитите да се очистят такива квартали на средновековния град били редки и пословично неуспешни[34]. Градските управители на Лондон например забранили изхвърлянето на отпадни води и боклук в Темза, но те били напълно неспособни да приложат тези забрани, които били подновявани всяко десетилетие, но с минимален ефект. Понякога най-доброто нещо, което можело да се случи на един беден градски квартал, бил масивен пожар, който разрушавал всичко и вероятно премахвал неприятната миризма до известна степен. Ето защо животът на градските бедняци бил печално кратък, пълен с болести, страдание и глад, далеч по често срещани отколкото здравето и успеха[35].

Типичната къща за най-богатите членове на градския елит била несъмнено по-обширна отколкото тази на работещите класи,

но най-голямото различие между тях бил вероятно фактът, че богатите можели да си позволят големи затворени дворове, което им осигурявало чист въздух, уединение и спокоен кът за отдих в разгара на лятото. Дървото било рядко използвано, като материал при изграждането на къщи. Повечето от къщите били изграждани най-вече от чакъл и камък. Мебелировката, дори сред богатите градски класи е била доста проста и оскъдна, тъй като претрупаната къща била задушена от предмети.

През Средновековието, особено преди XV в., мебелировката била изключително рядка и оскъдна. Предметите били направени от дърво и други материали, но ако били качествено изработени издържали двеста или триста години, дори и при липса на грижи[36].

Дали била седалище на огромна власт или просто дом на заможен търговец, средновековната къща трябвало да отразява обществената позиция на своите собственици. Господарите на къщата искали техният дом да разполага с толкова удобства и приспособления, колкото бюджетът им позволявал. В почти всички къщи стените на всяка стая били завършени с пласт бяла варова мазилка, за да се прикрие неправилната повърхност на голите каменни стени. След една година, когато мазилката изсъхнела, стените били боядисвани и украсявани в най-новите стилове[37].

Средновековните къщи на най-заможните аристократични и градски семейства били много по-ярки и по-цветни, в сравнение с обикновените селски и градски къщи. Външната стена на Байърли Хол, огромна полудървена господарска къща в Йорк, Англия, била например боядисана в светлочервено, но повечето къщи и замъци били боядисани в бяло. Залата за гости трябвало да бъде достатъчно голяма, за да предизвика страхопочитание у посетителите и гостите, които идвали. Стените били обсипвани с декоративни мотиви. Наистина големите къщи, като господарските имения и замъците, били понякога снабдени с дървена ламперия. Дъските, обикновено чамови, били прикрепени вертикално на стената, често разположени от пода до тавана или до средата на стената по начина на съвременната ламперия. Независимо от височината, крайната ламперия била боядисана толкова ярко колкото стените[38].

В богатите къщи стените на стаите били украсявани със сцени от Библията или от басни. Средновековната версия на карта на света

бил също толкова известен мотив, колкото и колелото на живота и сцените от чудесата на Исус. Стените на семейните параклиси също показвали библейски истории, но често изобразявали и смъртта, упадъка и опасностите от деня на Страшния съд. Какъвто и да бил сюжетът, картините били представяни често в реален размер и дори по-големи. В Кеймбриджшър, Англия, е съхранено богатството на рисуваната украса от XIV в. Там в единична стая са представени изображения на св. Антоний, крал (вероятно Едуард III), Рождество Христово и колелото на петте сетива. Всички тези картини били в реален размер[39].

Очевидно нито един дом не бил завършен без наличието на мебели. Разнообразието от мебели, налични в средновековните домакинства, било ограничено. Затова повечето стаи изглеждали голи според съвременните стандарти. Най-важната и често най-главната мебел в средновековното домакинство било леглото на господаря. Това бил предмет, който се завещавал. Любопитно е, че въпреки неговото обществено значение, на практика почти няма оцелели средновековни легла. Най-внушителните предмети в английските домове обикновено били разположени в голямата зала, или антрето. В нея основните предмети били високата маса и креслата на господарите. Другите членове на домакинството, които заслужавали да стоят на високата маса, вероятно имали обикновени столове без кресла[40].

Знатните мъже и търговци, които пътували по работа, често имали повече от една къща, но рядко повече от една била обзаведена. Дори най-могъщите господари имали само по един комплект обзавеждане, който ги придружавал при всяко тяхно пътуване. Следователно всички средновековни мебели трябвало да бъдат преносими. Столове, маси, пердета, завивки за легло, гоблени и други артикули били пренасяни по време на пътуване[41].

През XII и XIII в. започнали да преобладават каменните къщи. В Кент били описани 115 къщи, като много от тях били напълно каменни. Доста от откритите сгради в Кент, Любек и Рига (Латвия) били смесица от камък, тухла и дърво[42]. Каменните къщи били собственост на заможните граждани, затова те били символ на благосъстояние.

В Клочестършър и Оксфордшър били изградени основно от камък, с изключение на някои дървени постройки във владението

Ашълуорт, от ранния XVI в. Тухлата като строителен материал първо се появила в Оксфордшър през 1416 г.[43] Дворецът в Ашълуорт бил едноетажен, с облицовани стени и добре запазен, докато замъкът Бъркли е класа над него[44].

Лондон бил единственият град със значителен брой каменни къщи. Водещите магнати, църковни и светски, се нуждаели от жилищна база близо до кралската власт и правителството[45].

За периода след 1300 г. археологическите сведения за устройството на къщите нарастват. Уилям Пантин анализира четиридесет средновековни къщи от седемнадесет английски града. Той умишлено пропуска най-малките къщи, в които развитието било само вертикално, и най-големите, където пространството наподобявало устройството на селската манориална къща[46].

Някои от по-големите къщи в основните градове като Лондон, Йорк и Единбург, били градски къщи на светски или религиозни господари, които не живеели в тях. Тези къщи изпълнявали две основни функции: давали подслон на ангажираните в ежедневните дела на къщата слуги, като продажба на продукция или купуването на стоки, особено луксозни, и били резиденция за собственика на къщата, когато е в града[47].

Една от особеностите на къщите на религиозните и знатните лидери в северноевропейските градове, било наличието на двор. Голямата зала или антрето в тях била разположена в задната част на двора, заедно с редица сгради срещу улицата. Лидерите на търговската общност в много градове също се стремели към точно такъв вид къщи, с двор и отворено антре[48].

По-малка и по-еднородна по своята характеристика била къща с две стаи на три или повече етажи. Този тип къща е позната от документални и археологически свидетелства в Лондон от ранния XIV в. В къщите от този тип в Абкурчлейн в Лондон, приземният етаж бил магазин и склад, понякога с две стаи, които образуват една[49]. Тъй като приземният етаж бил предназначен изцяло за търговия, антрето било обикновено разположено на първия етаж, срещу улицата[50].

Отличителна форма на къща, наречена „Уелдън" от съвременните учени, е открита в няколко градове. Стаите на първия етаж на този тип къщи, са издадени навън в единия или двата края на отво-

рения хол, като му придават укрепен вид. Тези форми датират от късния XIV в. до 1530 г. Идентификацията на най-малко 28 примера в Ковънтри води до предположението, че били характерни жилищни сгради през първата половина на XV в.[51]

Съществували и други видове светски сгради, които често изглеждали като къщи и обикновено били изграждани върху тях[52].

Пивоварното производство, от XIV в. на гилдията на видните лондонски пивовари, поддържали една от най-ранните описани обществени сгради, завещана им през 1408 г. Въвеждането на хмела в производството на бира в началото на XVв. в Лондон направило необходимо обединяването на складови площи в пивоварните къщи. Пивоварните къщи от XV в. били очевидно големи сгради, които включвали добре обзаведени зали, с остъклени прозорци и конюшни. Те били подобни на бояджийници[53], тъй като имало случай, когато бояджии и пивовари използват едни и същи корита и каци.

Кръчмите били къщи, предназначени за пиене на вино. Те били изграждани в подземни помещения в Лондон и Оксфорд от ранния XIV в. Механата на Питър и Пол в Лондон, възстановена през 1342 г., включвала подземно помещение, снабдено с огнище и вероятно стаи за пиене или отделни помещения на приземния и първия етаж. През XV в. основните помещения за пиене изглежда били разположени на приземните етажи. Лондон бил пълен с такива механи[54].

Хановете били другият тип къщи, които представлявали обширни заведения, осигуряващи квартира при определен комфорт. От 1345 г. в Лондон гост можел да получи единична стая. От 1380 г., според обичая на областта, държателят на хана бил отговорен за стоките, оставени от госта. Обикновено хановете представлявали големи къщи с дворове[55].

Това, което се променя в развитието на архитектурата и конструкцията на къщите през Средновековието, са материалите, използвани при изграждане на къщите. През Античността стените на къщите били изградени от каменни основи, но надстройката била обикновено от кирпич[56]. Тази конструкция била характерна за всички къщи, докато през Средновековието изграждането на къщите от кирпич също било често срещано явление, но само при селските къщи. При изграждането на градските и аристократичните къщи започнал да се използва масово камъкът, а по-късно и тухлата.

Основните сходства, които наблюдаваме и в античните, и в средновековните къщи били характерната правоъгълна форма, както и нейното предназначение: тя била едновременно жилищно помещение и работно място за занаятчиите[57]. Разликата е в това, че през Средновековието къщата еволюира от помещение, използвано от голямото семейство, както е през Античността, в жилище, което свива своите размери, защото вече било предназначено за нуклеарното семейство, съставено само от родители и деца.

Къщите в Англия могат да бъдат разделени на четири основни периода:

1. Преднормански – 450–1066 г.
2. Нормански замъци – 1066–1200 г.
3. Готически къщи – 1200–1400 г.
4. Късноготически къщи – 1400–1550 г.

През Преднорманския период основният въпрос, върху който често се дискутира е дали хората и добитъкът живеели заедно под един и същи покрив и дали жилищните помещения били отделени от стопанските постройки. Като правило английските селски къщи били точно с такова устройство и предназначение, като в това отношение съответствали на „най-автентичната форма на германска къща", която Готфрид Семпър локализира в далечния север като намира основни прилики с гръцката къща. В този тип къщи, характерни за Преднорманския период, покривът бил покрит със слама или тръстика, а стените били направени от глина, пръст или дърво.[58]

Норманските замъци от XII в. били характерни за новата аристокрация, която се налага. Те били осигурени с укрепления, състоящи се от ров, външна стена за защита, кули и ограден двор. Най-известният пример за такъв замък е Тауър в Лондон. Други примери от този тип замъци могат да бъдат открити в Рочестър, Кентърбъри, Колчестър, Норич и др. В неговата най-проста форма замъкът е съставен от четири етажа и разделен на четири части.[59] Интересно е, че този тип замъци не се налага сред цялата аристокрация. През XII в. характерното жилище за аристокрацията била феодалната къща. При Хенри III (1216–1272) била извършена промяна, при която замъкът бил окончателно изоставен като постоянен дом за аристокрацията и заменен от феодалното имение[60].

През периода на готическите къщи настъпват много промени. По същество XIII в. представлява повратна точка в историята на германския свят – появата на бюргерската класа и типично английския начин на живот. Преди всичко обаче той донася началото на английската къща. В английските къщи най-важно било предназначението на хола. Неговото значение се обяснява с феодалните условия, при които той представлявал ежедневно място за срещи на господаря и неговата свита. Той бил мястото, където се провеждали празници, а също и трапезария. Неговият размер бил различен, в зависимост от обстоятелствата, но дизайнът бил винаги един и същ: голямо централно помещение с огнище и музикална зала от другия край[61].

Освен голямата зала, хола, от XIV в., когато бил апогеят на готиката, къщите съдържали господарска стая, стая за дамата, която била близко разположена до господарската, гостна, която се превърнала в основна стая на английската къща, всекидневна, която била използвана като втори по-малък хол. Отделните спални станали основна характеристика на аристократичните къщи.

През късноготическия период 1400–1550 г. квалифицираните работници, които преди били в позиция на зависимост от феодалните господари, станали свободни занаятчии, земеделски работници на надница. Търговията процъфтявала и това увеличавало средната класа[62].

Новите отношения, които се наложили се отразили на стила на къщите. Голямата зала или холът загубил своето значение, а дневната и допълнителните стаи, които били доста слабо представени досега се увеличили по брой и размер. Голямата зала, която била символ на феодализма, изгубила своето значение. Разбира се тя останала главна стая, но започнала да служи само като трапезария. Друга основна промяна, която настъпила през този период, е, че кухнята вече не била отделна постройка, а станала част от къщата. През този период са и първите примери за „черна кухня", която била характерна за всички английски къщи, дори и най малките[63].

През епохата на Тюдорите английската къща претърпява съществено развитие. Инвентарните описи сочат, че от 1530 до 1560 г. средностатистическата къща от Тюдоров тип имала три стаи. Между 1570 г. и края на управлението на Елизабет I (1558–1603) тя се състояла от четири или пет стаи. След 1570 г. просперяващите йо-

мени можели да имат от шест до осем стаи, за разлика от повсеместно разпространените едностайни къщи от 1500 г. По-богатите фермери надстроявали спалня над откритата всекидневна като заменили непокритото огнище с комин. По-бедните предпочитали разширението на приземния етаж, към къщата се добавяла кухня или втора спалня. Типичното късноелизабетинско стопанство може да се опише като една тристайна къща за живеене, един хамбар с три помещения и едностайна кухня. Елизабетинската голяма къща била първата, която поставила на равна основа уединеността с домашния комфорт. Големият хол в дома на средновековното имение не изчезнал, но дали път на дългата галерия, обкичена с исторически портрети, в която можели да се водят частни разговори без да бъдат постоянно прекъсвани от слугите. Всъщност тези дълги галерии следвали модела на Тюдоровите дворци, които били изградени порано през същия век. По подобен начин разположените на приземния етаж салони заменили огромните зали като обичайни семейни всекидневни и трапезарии – поне за обикновените ежедневни нужди. Семейството живеело в приземните всекидневни и в разположените на първия етаж стаи, слугите работели на двата етажа, а спели на таванския етаж. Най-накрая, осигуряването на прясна вода и подобрените хигиенни условия отразявали ренесансовата грижа за лично и обществено здраве[64]

Характерна особеност, която се запазва още от Античността и през този период, е правоъгълната форма на къщата, която оцелява във време, когато идеите на Ренесанса нахлували от континенталната част на Европа и вече изместили готическия стил.

Къщите в Англия още от Античността притежават свои отличителни черти, различни от тези в останалите европейски региони. Това се обяснява от отделеността на островната държава от нейните най-близки съседи, което определя нейното независимо развитие. Затова Англия остава много различна от другите страни в континенталната част на Европа. Тя е единствената държава, в която мнозинството от населението все още живее в къщи, обичай който побеждава всички политически, икономически и обществени промени, през които европейските цивилизации са преминали през последните сто и петдесет години.

Общото между всички къщи в средновековна Англия: селски, градски и аристократични през разглеждания период XII–XVI в. е

правоъгълната форма на сградата, която се запазва още от германо-келтския свят, както и наличието на огнище, което изпълнява две основни функции: осигурява светлина и топлина. Различията, които наблюдаваме в различните типове къщи през тази епоха, селски, градски, аристократични, е разположението на стаите. При заможните градски и аристократични семейства, къщите се променяли във вертикална посока. Те били съставени от най-малко два или три етажа, с различно предназначение. Общото между селските и градските къщи е, че стопаните им използвали помещенията за работа и живеене. Разликата идва от това, че работните и жилищните помещения на селяните били разположени в една или най-много две стаи на един етаж, докато при гражданите използваните жилищни и работни помещения били на два или три етажа, като приземният етаж бил специално предназначен за търговски и занаятчийски цели. Отличителни белези на градските и аристократичните къщи били холът и дворът, където много често като отделна постройка била изнесена кухнята. Освен различията в размера на къщите и броя на етажите, съсловните и имуществените различия проличавали и от материалите, от които били изградени къщите, както и мебелировката. Най-бедните селски къщи били изградени от слама, кирпич или дърво, в зависимост от материалите, които се срещат в местността. Най-често градските и аристократичните къщи били изградени от камък и дърво, а след 1416 г. и тухла. Основните и най-важни мебели, които присъствали във всички къщи, били леглото и масата. Останалите предмети, които срещаме най-вече в заможните градски и аристократични къщи, били признак на благосъстояние. Така показателите размер, структура, материали, мебелировка, определят основните видове къщи в средновековна Англия: селски, градски и аристократични, които са белег на съсловна принадлежност.

Както и днес, така и през Средновековието, къщата била огледало на своя стопанин. Тя подсказвала неговата съсловна принадлежност и имуществено състояние. Развитието на занаятите и търговията, от друга страна, извикали на живот и другият тип къщи, с обществено предназначение като ханове и механи, които давали подслон и били място за отдих и забавления на формираното ново съсловие, това на гражданите.

БЕЛЕЖКИ

[1] **Amt, E.** Women's Lives in Medieval Europe. A Sourcebook. London, 1993, p. 192.

[2] Откъс от описание на къща в провинция от XII в., оставено от Александър Некъм. – Вж.: Amt, E. Women's Lives in Medieval Europe. A Sourcebook. London, 1993, p. 151.

[3] **Amt, E.** Op. cit., p. 202.

[4] **Mitchel, L.** Family Life in The Middle Ages. Greenwood Press, 2007.

[5] **Schofield, J., Vince, A.** Medieval Towns: The Archaeology of British Towns in Their European Setting. Leicester University Press, 1994.

[6] **Emery, A.** Discovering Medieval Houses. Shire Publications Ltd, 2007.

[7] **Emery, A.** Op. cit.

[8] **Chapeld, J., Fossier, R.** The Village and House in The Middle Ages. California University Press, 1985.

[9] **Sheeran, G.** Medieval Yorkshire Towns: People, Buildings and Spaces. Edinburgh University Press, 1998.

[10] **Brunskill, R.** Houses and Cottages of Britain. Great Britain, 1997.

[11] **Фосие, Р.** Обикновеният човек през средновековието. С., 2009, с. 99.

[12] Пак там, с. 100.

[13] **Chapeld, J., Fossier, R.** Op. Cit., p. 211.

[14] **Amt, E.** Op. cit., p. 192.

[15] Пак там.

[16] **Фосие, Р.** Обикновеният човек през средновековието, с. 100.

[17] Пак там.

[18] Пак там, с. 101.

[19] **Amt, E.** Op. cit., p. 151.

[20] Ibid., p. 202.

[21] **Flandrin, L.** Families in Former Times. Cambridge, 1979, p. 54.

[22] Ibid.

[23] **Фосие, Р.** Цит. съч., с. 103.

[24] **Mitchell, L.** Op. cit.,. p. 113.

[25] Ibid., p. 114

[26] Ibid.

[27] **Sheeran, G.** Medieval Yorkshire Towns: People, Buildings and Spaces. Edinburgh University Press, 1998, p. 120.

[28] **Brunskill, R.** Op. cit., p. 23.

[29] **Diehl, D., Donnelly, M.** Medieval Furniture. Plans and Instructions for Historical Reproduction. Stackpole Books, 1999, p. 2.

[30] Ibid.

[31] **Mitchell, L.** Op. cit., p. 114.

[32] Ibid.

[33] Ibid.

[34] Ibid., p. 115.

[35] Ibid.

[36] **Diehl, D., Donnelly, M.** Medieval Furniture. Plans and Instructions for Historical Reproduction. Stackpole Books, 1999, p. 1.

[37] Ibid.

[38] **Diehl, D., Donnelly, M.** Op. cit., p. 1.

[39] Ibid., p. 2.

[40] Ibid., p. 3.

[41] Ibid., p. 4.

[42] **Schofield, J., Vince, A.** Op. cit., p. 85.

[43] **Emery, A.** Op. cit., p. 18.

[44] Ibid., p. 19.

[45] Ibid., p. 157.

[46] **Schofield, J., Vince, A.** Op. cit., p. 86. Манорът е феодално имение в средновековна Англия и Шотландия, основната икономическа единица в тези държави. Той представлява комплекс от земите на феодала, общинските земи и парцели на лично зависими и свободни селяни.

[47] Ibid.

[48] Ibid.

[49] Ibid.

[50] Ibid., p. 87.

[51] Ibid., p. 90

[52] Ibid., p. 91.

[53] Ibid.

[54] Ibid.

[55] Ibid.

[56] **Nevett, L.** Domestic Space in Classical Antiquity. Cambridge University Press, 2010, p. 9.

[57] **Kent, S.** Domestic Architecture and the Use of Space: An Interdisciplinary Cross. Cambridge University Press, 1990, p. 98.

[58] **Muthesius, H.** The English House. Crosby Lockwood Staples, 1979, p. 14.

[59] Ibid., p. 16.

[60] Ibid., p. 20.

[61] Ibid., p. 21.

[62] Ibid., p. 32.

[63] Ibid., p. 33.

[64] **Морган, К.** Оксфордска история на Великобритания. София: Кама, 2005, с. 259.

БИБЛИОГРАФИЯ

Amt, E. Women's Lives in Medieval Europe. A Sourcebook. London, 1993.

Brunskill, R. Houses and Cottages of Britain. Great Britain, 1997.

Chapeld, J., Fossier, R. The Village and House in The Middle Ages. California University Press, 1985.

Diehl, D., Donnelly, M. Medieval Furniture. Plans and Instructions for Historical Reproduction. Stackpole Books, 1999.

Emery, A. Greater Medieval Houses of England and Wales, 1300–1500: Volume 3. Cambridge University Press, 2006.

Emery, A. Discovering Medieval Houses. Shire Publications Ltd, 2007.

Фосие, Р. Обикновеният човек през средновековието. С., 2009.

Flandrin, L. Families in Former Times. Cambridge, 1979.

Kent, Susan. Domestic Architecture and the Use of Space: An Interdisciplinary Cross. Cambridge University Press, 1990.

Морган, К. Оксфордска история на Великобритания. Кама, 2005.

Mitchell, L. Family Life in The Middle Ages. Greenwood Press, 2007.

Muthesius, H. The English House. Crosby Lockwood Staples, 1979.

Nevett, Lissa. Domestic Space in Classical Antiquity. Cambridge University Press, 2010.

Schofield, J., Vince, A. Medieval Towns: The Archaeology of British Towns in Their European Setting. Leicester University Press, 1994.

Sheeran, G. Medieval Yorkshire Towns: People, Buildings and Spaces. Edinburgh University Press, 1998.

УПРАВЛЯВАЩАТА КРАЛИЦА И БРАКЪТ

Даниела ЦОНЕВА, докторант
Катедра „Стара и средновековна история“
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“*

Резюме: В качеството си на първите управляващи кралици на Англия Мери и Елизабет Тюдор се сблъскват с редица предразсъдъци. Сред най-деликатните теми в това отношение се нарежда бракът. Подчинената позиция, която кралицата би заемала в брачните отношения изглежда трудно съвместима с владетелската власт, съсредоточена в ръцете ѝ. Предвид факта, че двете сестри Тюдор не успяват да се омъжат преди да наследят короната, този проблем заема важно място в политическия живот на страната още в началото на управленията им. Мери търси изход от ситуацията, омъжвайки се за Филип II, независимо от неодобрението на парламента, Съвета и поданиците си. Въпреки изгодния брачен договор обаче, тя не успява да се пребори със страховете, че ще бъде подвластна на съпруга си. За разлика от нея Елизабет така и не стига до брак. Примерът на сестра ѝ е демонстрирал, че мъжът, стоящ до кралицата, все още не може да бъде възприеман като политически незначителна фигура. Години наред Елизабет игнорира или избягва настойчивите наставления да встъпи в брак и да обезпечи престолонаследието. Оставайки неомъжена тя символично се превръща в съпруга на Англия и майка на английския народ.

В средата на XVI в. начело на английската монархия за първи път застава не крал, а кралица. Въпреки усилията на Хенри VIII да подсигури преминаването на короната в ръцете на мъж, след смъртта на сина му Едуард VI тя бива носена поред от три жени. Лейди Джейн Грей е кралица едва в продължение на девет дни и остава некоронована. Мери и Елизабет Тюдор обаче се превръщат в първите действително управляващи кралици на Англия. Поемайки властта, двете дъщери на Хенри VIII създават прецедент в историята на страната. Те трябва да се справят с не малко предразсъдъци, произтичащи от пола им и на практика да моделират монархията, управлявана от жена. Безспорно един от най-чувствителните въпроси в това отношение касае брака на кралицата.

* Четено на Трети мартенски студентски четения (2013 г.)

Вкорененият предразсъдък спрямо жените владетели е неизбежен в общество, в което жената е юридически и традиционно подвластна на мъжа. Това разбиране превръща брака на една управляващата кралица в почти нерешим проблем. При избора на съпруг тя има пред себе си две възможности, които изглеждат еднакво опасни. Кралицата може или да се омъжи за свои сънародник, който обаче ще се намира на по-ниско стъпало в социалната йерархия от нея, или да си потърси съпруг с отговарящ на нейния социален статус, но при всички случаи чужденец. Първият вариант би изложил на риск вътрешния мир в страната, а вторият би застрашил нейната национална независимост[1]. Предвид факта, че Мери и Елизабет не успяват да се омъжат преди да заемат престола, този въпрос излиза на дневен ред още в началото на управленията им. Двете кралици трябва да потърсят начин да съвместят властта, дадена им в качеството на монарси, с подчинената им позиция в брака, произтичаща от пола им.

Необходимо е да се отбележи, че уреждането на подходящ брак за която и да е от двете сестри Тюдор се превръща в сериозен проблем още от самото им раждане. Като кралски дъщери те естествено стават част от външнополитическите планове на Хенри VIII. Всичките му опити да омъжи Мери и Елизабет обаче се оказват безполезни. От една страна, това се дължи на международната обстановка. Непрестанното лавиране между политическите сили в Европа естествено оказва влияние върху планираните от Хенри VIII династически бракове и в крайна сметка никой от тях не се осъществява. Скъсването с Рим допълнително влошава положението и превръща религиозната принадлежност в сериозен фактор при избора на евентуалните кандидати за ръката на кралските дъщери. Още по-голям проблем се явява обявяването на Мери и Елизабет за незаконородени, което драстично понижава цената им на брачния пазар. Макар към края на управлението си Хенри VIII да ги възстановява в реда на престолонаследието, клеймото на извънбрачни остава да тегне над тях. Възможността някоя от сестрите Тюдор да наследи престола на свой ред се превръща в поредната спънка пред изгледите за брак. В тази ситуация всеки кандидат-съпруг автоматично се превръща в потенциален крал на страната, което изисква особена предпазливост при неговия избор. Ето защо инициативите за омъжването на Мери и Елизабет продължават със същия неуспех през

управлението на брат им Едуард VI, а за Елизабет това важи и през управлението на Мери. Най-безопасното решение на този етап изглежда двете да останат неомъжени. В момента, в които всяка от тях поема властта обаче ситуацията рязко се променя. За една кралица, била тя и управляваща, най-важната причина да сключи брак си остава раждането на престолонаследник.

Когато Мери Тюдор се възкачва на престола, тя вече е на тридесет и седем години. Напредналата ѝ възраст поставя под съмнение способността ѝ да роди наследник и все пак тя е длъжна да опита, без да губи време. Ако остане бездетна, кралицата рискува короната да премине в ръцете на сестра ѝ Елизабет, която не само е дъщеря на омразната Ан Болейн, но освен това е и протестантка. Ето защо една от първите задачи, с които Мери се заема, е намирането на съпруг. Кой обаче би бил подходящ кандидат за ръката ѝ – английски поданик с благородническо потекло или представител на някоя от европейските династии?

Докато по въпросите на религията в Англия се намират почти всички възможни мнения, съществува всеобщо съгласие, че кралицата не трябва да се омъжва за чужденец[2]. Съветът и парламентът предпочитат изборът ѝ да падне върху някой английски благородник. Възможностите са ограничени и много скоро мнозинството се обединява около един кандидат. Макар при обсъжданията да изплува името на кардинал Поул, най-подходящ изглежда графът на Девън Едуард Кортни. В неговите вени тече кралска кръв – той е правнук на Едуард IV и представител на Йорките. През 1538 г. невръстният Кортни попада в затвора заедно с цялото си семейство. Баща му, маркизът на Екстър, е екзекутиран от Хенри VIII по обвинения в заговор, а самият той остава затворен в продължение на петнадесет години. Положението му се променя едва с идването на власт на Мери, която го освобождава и произвежда в граф на Девън. Майката на Едуард, Гертруд Кортни, е една от най-доверените ѝ приятелки. Безспорно младият граф изглежда подходящ кандидат-съпруг предвид потеклото му и благосклонността, която кралицата показва към него до момента. Главен поддръжник на Кортни е лорд-канцлерът Стивън Гардинър, който прекарва много години затворен заедно с него в Тауър. Макар че Гардинър е подкрепен от почти всички съветници, Мери бързо дава да се разбере, че няма никакво намерение да

се омъжва за Едуард Кортни или за който и да било друг от собствените ѝ поданици[3]. При това положение съвсем естествено всички погледи се насочват извън Англия.

Възможните кандидати за ръката на английската кралица извън страната също не са много. Сред тях са император Карл V, неговият син принц Филип, дон Луис – по-малък брат на португалския крал Хуан, а също и ерцхерцог Фердинанд – син на императорския брат Фердинанд. За Мери най-подходящ изглежда съюзът с Хабсбургите. Престижът и ресурсите на тази династия са огромни, а лоялността ѝ към католическата вяра не подлежи на съмнение[4]. Императорът не само е братовчед на кралицата, но и веднъж вече е бил сгоден за нея. Тя, освен това, се радва на подкрепа и закрила от негова страна, което си проличава още през управлението на брат ѝ Едуард VI. Ето защо за Мери е естествено да се консултира именно с него относно брака си. Карл V, разбира се, няма нужда от убеждаване – той може само да спечели, предлагайки брачен съюз, отговарящ на собствените му интереси. Като естествен кандидат за ръката на английската кралица се очертава неговият син принц Филип. Целта на императора обаче не е да ощастливи братовчедка си. С този брак той иска да даде на Филип шанса да бъде по-близо до Холандия и така ефективно да защитава интересите си там. Допълнителен плюс е евентуалното спечелване на Англия в борбата срещу Франция[5].

Връзката между Мери и Карл V се осъществява от имперския посланик в Англия Саймън Ренард, който бързо спечелва доверието на кралицата. Той доминира преговорите до степен на фактическо изключване на Съвета от тях, което предизвиква значително възмущение[6]. На 10 октомври 1553 г., само няколко дни след коронацията на Мери, Ренард официално ѝ излага предложението за брак. Посланикът обяснява, че възрастта и здравословното състояние на императора не позволяват той лично да се ожени за нея и най-подходящ негов заместител се явява принц Филип. Кралицата не приема веднага предложението. След изказване на необходимите благодарности, тя проявява загриженост относно възможните пречки и затруднения. Мери изтъква, че не знае дали Съветът и поданиците ѝ биха приели подобен брак. Възрастта на по-младия от нея Филип, а също и вероятността той да прекарва твърде малко време в Англия, поради ангажименти, свързани с останалите му владения, са друга причина за безпо-

койство. Ренард, разбира се, прави всичко възможно, за да изтъкне качествата на принца и да успокои притесненията ѝ[7]. Въпреки неговите уверения кралицата не дава очаквания отговор веднага. Едва на 29 октомври тя съобщава на посланика, че приема предложението. Първоначалното ѝ колебание е заменено от твърдото убеждение, че принц Филип е най-подходящият съпруг за нея.

Макар Мери да прегръща идеята за испанския брак, същото не може да се каже за Съвета и парламента. Всички се опасяват, че той ще превърне страната в пионка на Испания. На 16 ноември парламентарна депутация се явява пред кралицата и прави опит да я убеди да се откаже от брака с Филип. Говорителят на долната камара, сър Джон Полард, излага пред нея причините за всеобщото безпокойство и я призовава да си избере съпруг в Англия. Кралицата обаче остава раздразнена от подобно вмешателство и съобщава на присъстващите, че „ще се моли на Бог да я посъветва и вдъхнови в избора ѝ на съпруг, който ще бъде изгоден за кралството и подходящ за самата нея"[8]. Очевидно е, че тя не възнамерява да остави някой друг да решава вместо нея.

Възраженията на Съвета и парламента не изглеждат достатъчно основателни за Мери. Мнението ѝ по отношение на съвместяването на функциите ѝ на върховен суверен с тези на съпруга си проличава съвсем скоро след като Ренард ѝ поднася предложението за брак. В писмо до императора той предава думите ѝ по следния начин: „Тя ще обича и ще се подчинява напълно на този, на когото е предала себе си, следвайки божествената заповед и няма да прави нищо против волята му; но ако той иска да си присвои управлението на кралството, тя няма да бъде в състояние да го позволи, нито пък, ако той се опита да назначава чужденци на постове и длъжности, защото самата страна никога няма да търпи подобна намеса"[9]. Тези разбирания на кралицата не са случайни. Макар до момента Англия да не е управлявана от жена, в други региони на Европа това вече се е случвало. Най-очевидният модел за подражание на Мери е баба ѝ Исабела Кастилска, която управлява голяма част от Испания на лично основание в продължение на три десетилетия, въпреки че се е омъжила за Фердинанд V Арагонски през 1469 г.[10]

След като става ясно, че никой не може да накара кралицата да се откаже от планирания брак, единственото, което остава, е да

се предприемат мерки, които да попречат на евентуалното испанско влияние и да гарантират независимостта на страната. Още в края на ноември 1553 г. е съставена чернова на брачния договор, в която се описват условията, при които Мери и Филип ще встъпят в брак. Самият договор е окончателно сключен на 9 януари следващата година и на 14 януари е официално оповестен.

Постигнатото споразумение изглежда напълно задоволително от гледна точка на държавните интереси на Англия. Според него по време на брака Филип ще носи титлата крал на Англия, а Мери на свой ред ще сподели всички негови титли. Кралят ще може да съдейства на съпругата си „и ще подпомага Нейно височество в щастливото управление на страните и кралствата на Нейна светлост", но действителната власт ще принадлежи именно на нея. При това положение особено внимание се обръща на въпроса за престолонаследието. Англия, Бургундия и Нидерландия ще бъдат наследени от евентуалните наследници от брака на Филип и Мери. Испания и останалите континентални владения на Филип ще бъдат оставени на първородния му син Дон Карлос и неговите деца. В случай, че той умре бездетен, те ще преминат в ръцете на най-големия син от брака на Мери и Филип, ако естествено се роди такъв. Договорът предвижда още някои споразумения, които очевидно целят да предпазят суверенитета на страната: никои чужденец не трябва да бъде назначаван на служба в кралското домакинство, армията, укрепленията или флота; кралицата не трябва да бъде извеждана от страната без нейното съгласие, а евентуалните деца от брака не трябва да бъдат извеждани без одобрението на парламента; ако Мери умре бездетна, всички връзки на съпруга ѝ със страната се прекъсват; кралските скъпоценности и съкровищницата остават изцяло под английски контрол, а военните кораби не бива да бъдат местени в чуждестранни пристанища; Филип трябва да спазва съществуващите договори между Англия и Франция, а страната не бива да бъде замесвана във войната между Франция и империята[11].

Клаузите на договора може и да удовлетворяват императора и Мери, но не всички остават доволни от тях. Филип, който не изиграва никаква роля в брачните преговори, е разбираемо разгневен, когато през януари 1554 г. научава за наложените му ограничения[12]. Въпреки това той решава да не престъпва волята на баща си, надявайки се

да намери начин да ги заобиколи. Тази перспектива изглежда твърде вероятна и в представите на английския народ. Колкото и успокоителен да е брачният договор, поданиците на кралицата все така не искат да я видят омъжена за бъдещия испански крал. Съвсем скоро става ясно, докъде се простира народното недоволството. Още в края на 1553 г. започва подготовката на бунт, който по план трябва да избухне през март следващата година на четири отделни места. Неговата основна цел е да предотврати сключването на нежелания испански брак. Агентите на посланик Ренард обаче успяват да научат за случващото се и предупреждават кралицата и Съвета. Като резултат от предприетите мерки в края на януари 1554 г. само в Кент избухва бунт, ръководен от Томас Уайът, син на известния поет. Единственото, което Уайът успява да направи, е да стигне до Лондон, където се предава още на 7 февруари. Той незабавно е затворен в Тауър и през следващите седмици са извършени редица арести, последвани от смъртни наказания. Сред екзекутираните са лейди Джейн Грей, съпругът ѝ Гилфорд Дъдли, баща ѝ херцогът на Съфолк и, разбира се, самият Уайът. Бунтът се оказва особено опасен и за принцеса Елизабет, която е заподозряна в съучастие.

Както възраженията на Съвета и парламента, така и народното недоволство не е в състояние да спре Мери. Тя не отдава особено значение на общественото мнение и още на 6 март 1554 г. се състои задочната ѝ сватба с Филип. Кралицата обаче ще трябва да почака още няколко месеца, преди да се срещне със съпруга си. Междувременно има други въпроси за решаване. През април 1554 г. парламентът на Мери, разбира се, с нейното предварително одобрение, прокарва два законодателни акта, формулиращи окончателно правното положение на управляващата кралица[13]. Със *Закон относно кралската власт* (Act concerning the Regal Power) се постановява, че кралицата се ползва със „същите кралска власт, величие, почит, авторитет, прерогативи, превъзходство и юрисдикция", с които до момента са се ползвали всичките ѝ предшественици[14]. Така на практика се утвърждава идеята, че правата на монарха, независимо от пола му, остават едни и същи. Вторият акт – *Закон за брака на кралица Мери с Филип Испански* (Act for the Marriage of Queen Mary to Philip of Spain) – още веднъж изяснява статуса ѝ на съпруга,

преповтаряйки клаузите на брачния договор и потвърждавайки, че след сключването на брака тя ще продължи да управлява като „единствена кралица”[15].

Сватбата на Мери и Филип се състои на 25 юли 1554 г., когато е и празникът на св. Джеймс, светецът-покровител на Испания. Кралицата най-сетне се омъжва за избраника, заради когото е пренебрегнала желанията на Съвета, парламента и поданиците си. Изглежда обаче, че тя е единствената доволна от този брак. Съпругът ѝ е с цели единадесет години по-млад и очевидно не е привлечен от нея. Той освен това е раздразнен от факта, че е лишен от каквато и да била официална власт в Англия. За краля подобна позиция е позорна и непоносима. Лъжливата бременност на Мери през 1555 г. допълнително влошава положението – повече от ясно е, че тя няма да успее да му роди наследник, който би подобрил позициите му. Не след дълго Филип напуска Англия. Той се завръща за кратко през 1557 г. и то само за да убеди съпругата си да се включи в една неуспешна война.

Английският народ също не се примирява с избора на своята кралица. Отрицателните настроения в страната нарастват дори още повече, когато Филип официално става крал на Испания през 1556 г. Неговата национална принадлежност сякаш подчертава факта, че и самата Мери е наполовина испанка. Това, че тя никога не е напускала Англия и че говоримият ѝ испански е чувствително по-лош от този на Елизабет, няма никакво значение[16]. Въпреки изгодния брачен договор, кралицата не успява да се пребори с представата на поданиците си, че е пионка в ръцете на Филип. Мери може и да е независим монарх, но в очите на народа си остава и съпруга, а като такава тя е естествено подчинена на волята на мъжа си.

Опасенията, че след сключването на брака кралицата няма да функционира като напълно самостоятелен владетел, се подхранват и от обстоятелството, че Филип заема първенство по отношение на публичните символи на властта. В титулуването на кралската двойка неговото име стои преди това на Мери. Годината от възшествието на владетеля отбелязва не само възшествието на кралицата, но и това на съпруга ѝ, който отново е посочен на първо място. Докато в началото на управлението на Мери монетите съдържат само

нейния образ, след брака ѝ върху тях се появява и изображението на Филип. Кралската двойка е представена в профил като двамата гледат един към друг, а над главите им се рее една обща корона. Името на краля се появява и върху прокламациите, грамотите и печатите и то винаги заема първенство спрямо това на съпругата му[17]. В този смисъл изобщо не е изненадващо, че за английския народ ограниченията, наложени на Филип чрез брачния договор, изглеждат недостатъчно успокоителни. Съвсем скоро всички страхове се оказват напълно основателни. Изглежда, че макар и да не разполага с официална власт, кралят намира начин да повлияе на държавните дела. Въпреки протестите на Съвета той успява да въвлече Мери във войната с Франция. В резултат на това през януари 1558 г. Англия изгубва Кале – последното си владение на континента.

Бракът на кралицата се проваля и в още един аспект – той не донася очаквания престолонаследник. Ето защо след смъртта на Мери през 1558 г. короната е наследена от сестра ѝ. Историята се повтаря – престолът отново е зает от жена и то неомъжена. Когато Елизабет I идва на власт, тя е на двадесет и петгодишна възраст. По това време нейният евентуален брак се приема за даденост[18]. Съвсем скоро обаче става ясно, че тя няма да успее да се омъжи така лесно. Причината за това се крие именно в примера на Мери. Въпреки благоприятния брачен договор, сестра ѝ е показала, че съпругът на кралицата все още не може да бъде възприеман като политически незначителна фигура. Ето защо, макар че нееднократно подтикват Елизабет да се омъжи, позовавайки се на нуждата от престолонаследник, парламентът и Съветът така и не успяват твърдо да се обединят около някой кандидат.

Новата кралица умело се възползва от неразбирателството по въпроса за нейния брак. Години наред тя игнорира или избягва настойчивите наставления да си избере съпруг и да обезпечи престолонаследието. Това ѝ решение и до ден-днешен предизвиква спорове и различни тълкувания. Нерядко се стига до психологически анализи на личността ѝ, търсещи отговори в нейното детство. Често нежеланието на Елизабет да се омъжи се свързва с трагичните съдби на майка ѝ и на останалите съпруги на Хенри VIII[19]. Ако оставим подобни спекулации настрана, ще видим, че всъщност зад неосъществените

ѝ бракове обикновено стоят сериозни политически съображения. Вероятно кралицата просто е наясно с рисковете, идващи с подобно начинание и всеки път, когато преговорите стигат до решителния момент, тя намира причина да се отдръпне. Личната цена, заплатена за това, може и да е висока, но Елизабет няма никакво желание да бъде хваната в капана, който толкова огорчава сестра ѝ – да бъде добра съпруга или добра кралица[20].

Трябва да се отбележи, че макар и да остава неомъжена, Елизабет I не страда от липса на кандидати както в самата Англия, така и в чужбина. През годините тя е имала не малко ухажори сред поданиците си – графът на Лестър Робърт Дъдли, сър Уолтър Ралей, графът на Есекс Робърт Девъро, сър Томас Хенеге, сър Кристофър Хатън. Очевидно е, че кралицата е наследила някои от качествата на майка си и вкусът към флирта е едно от тях. Въпреки това сред многобройните ѝ любимци единствен Робърт Дъдли има някакви шансове за брак с нея.

Почти нищо не се знае за връзката между Дъдли и Елизабет преди тя да заеме престола. Съществуват мнения, че двамата са приятели от детинство. Макар че е доста вероятно те да са се познавали от деца, предвид факта, че Дъдли е част от домакинството на принц Едуард, не е сигурно дали са били в близки отношения. Не може да се твърди с увереност и че са поддържали някакъв контакт в периода, когато и двамата са затворници в Тауър[21]. Каквито и да са взаимоотношенията им по това време, те явно не предизвикват особен интерес.

Когато Елизабет става кралица, ситуацията се променя. Всяко увлечение от нейна страна би могло да означава нов крал за Англия. Още в началото на 1559 г. е очевидно, че тя е особено благосклонна и привързана към Робърт Дъдли. В двора започват да се носят клюки и близостта между него и кралицата се превръща в централна тема за разговор. Нещо повече – слуховете за връзката им достигат и до останалите европейски дворове. На 18 април 1559 г. испанският посланик в Англия, граф де Ферия, предава следната информация на крал Филип: „През последните няколко дни лорд Дъдли се радва на такова благоразположение, че прави каквото си поиска и дори се говори, че Нейно величество го посещава в спалнята му денем и нощем. Хората говорят за това толкова свободно, че стигат чак до там,

да твърдят, че съпругата му има болест в едната си гърда и кралицата само чака тя да умре, за да се омъжи за лорд Робърт. Мога да уверя Ваше величество, че нещата са стигнали до такова критично положение, че аз съм склонен да обмисля дали няма да е добре да се обърна към лорд Робърт от името на Ваше височество, обещавайки му вашата помощ, благоразположение и примиряване с него"[22].

Елизабет може и да обмисля възможността да се омъжи за Робърт Дъдли, но подобна перспектива среща сериозната съпротива на парламента и Съвета и особено на Уилям Сесил. Повечето от съветниците и благородниците възприемат графа като потенциален водач на силна дворцова фракция, което го прави политически опасен[23]. В семейството му вече има такива примери. Той е син на херцога на Нортъмбърленд Джон Дъдли и внук на Едмънд Дъдли, омразния министър на Хенри VII – и двамата екзекутирани по обвинения в измяна. Фактът, че графът на Лестър е вече женен също не работи в негова полза. Английската общественост не е склонна да се примири с възможността той да стане крал и това е особено видимо след смъртта на съпругата му Ейми Робсарт. През септември 1560 г. тя е намерена със счупен врат в дома им след падане по стълбите. Въпреки официалното заключение, че случилото се е инцидент, плъзват ужасяващи слухове. Един от тях предполага, че Ейми се е самоубила заради неверния си съпруг. Друга версия дори твърди, че тя е убита от Дъдли, който се отървал от нея в желанието си да се омъжи за кралицата[24]. Общественото мнение и протестите на парламента и Съвета убеждават Елизабет, че Робърт Дъдли никога няма да бъде приет за неин съпруг. Самият Дъдли още известно време вярва, че има възможност да успее да се омъжи за нея. Той дори се обръща за помощ към Филип II с надеждата, че неговата подкрепа би могла да му помогне. Въпреки че плановете му така и не се осъществяват, до смъртта си графът на Лестър остава един от най-близките и доверени приятели на кралицата.

В лицето на фаворитите си Елизабет среща по-скоро поклонници, отколкото кандидат-съпрузи, с изключение, разбира се, на Робърт Дъдли. Друга е ситуацията с нейните чуждестранни обожатели. През управлението си английската кралица се сблъсква с не малко инициативи за брак с представители на някои от видните евро-

пейски династии. Едни от най-изтъкнатите кандидати за ръката ѝ са вдовецът на сестра ѝ Филип II, шведският принц Ерик, ерцхерцог Карл Австрийски и трима от синовете на Катерина Медичи – Шарл IX, Анри Анжу и Франсоа д'Алансон. Бракът с чужденец обаче продължава да бъде възприеман като сериозна опасност от гледна точка на суверенитета на страната. Въпреки че договорът между Мери и Филип II изключва подобна перспектива, притесненията в това отношение остават все така силни, а позорната загуба на Кале допълнително ги подхранва. В този смисъл не е изненадващо, че всички преговори за омъжването на Елизабет за някой от изброените кандидати пропадат.

Дори още по-спорен от въпроса за националността на съпруга на кралицата е въпросът за неговата религия[25]. Мнозинството от подходящите кандидати са все католици, а за протестантска Англия това е недопустимо. Този проблем изплува още при опитите на Филип II да се омъжи за Елизабет. За целта той счита, че е необходимо кралицата да изповядва католицизма, а също и да го „поддържа и насърчава в страната". В инструкциите до своя посланик в Англия кралят посочва, че „тя ще трябва да се сдобие с тайно опрощение на греховете от папата и с необходимото църковно разрешение за брак"[26]. Елизабет има не една причина да откаже предложението на Филип II, основната сред които безспорно е непопулярността на брака му с Мери. Тя обаче не пропуска да засегне и въпроса за религията, споделяйки с граф де Ферия, че не може да се омъжи за краля, защото е, както сама се изразява, „еретичка"[27].

Религията продължава да бъде сериозна пречка и при преговорите с ерцхерцог Карл и с френските принцове. Ако кралицата се омъжи за католик, това може да доведе до редица политически и юридически проблеми. Фактът, че на съпруга ѝ ще бъде позволено да посещава литургия в личното си домакинство, може да предизвика конфликти между католиците и протестантите в Англия. Правенето на подобни изключения би поощрило неподчинение спрямо религиозните закони в страната. Съществуват и опасения, че кралят може да се опита да убеди Елизабет да промени религиозните си възгледи. Още по-сложна е ситуацията от юридическа гледна точка. Бъдещият съпруг на кралицата ще бъде и глава на английската църква със-

местно с нея и в този смисъл едва ли е допустимо той да изповядва друга религия освен установената от закона[28].

Въпреки резервите, възможността Елизабет да се омъжи за чужденец остава отворена през по-голямата част от управлението ѝ. От всички чуждестранни кандидати за ръката ѝ най-близо до успеха се доближава Франсоа д'Алансон. Бракът неколкократно става обект на преговори и кралицата очевидно е очарована от херцога, който е с цели двадесет и две години по-млад от нея. Това става ясно по време на двете му посещения в Англия – през август 1579 г. и през октомври 1581 г. Личният интерес на Елизабет обаче отново се оказва недостатъчен. Подобно на случая с Робърт Дъдли, Съветът, парламентът и дори общественото мнение са против избора ѝ. Единствено Уилям Сесил и графът на Съсекс са готови да застанат зад кралицата и да подкрепят брака ѝ с д'Алансон. Съпротивата срещу него обаче придобива застрашителни размери. Джон Стъбс пише особено критичен памфлет по този въпрос. В него се твърди, че Елизабет ще бъде управлявана от съпруга си, което ще доведе до връщането на католицизма и до френски контрол над страната. Стъбс дори предполага, че французите се надяват тя да умре при раждане, заради напредналата си възраст, което ще им даде възможността да управляват страната[29]. Авторът на памфлета загубва дясната си ръка, но успява ясно да изрази мнението на общността. Кралицата, от своя страна, не е забравила бунта на Уайът. За разлика от сестра си, тя предпочита да се съобрази с народното недоволство и изоставя идеята да се омъжи за Франсоа д'Алансон – последния кандидат за ръката ѝ.

Дълго време Елизабет I умело избягва брака. В двата случая, когато е на път да поддаде, тя среща бурната съпротива на Съвета, парламента и английския народ. В този контекст отказът на кралицата да се омъжи не бива да бъде приеман като безотговорност към държавните интереси. Напротив – той свидетелства за нейния високо развит инстинкт за оцеляване. Елизабет проявява особена чувствителност към общественото мнение и правилно преценява политическите възможности[30]. Тя ясно разбира, че бракът ѝ е тясно свързан с политиката на страната и може да доведе до разделение в Съвета и парламента, а дори и до народни вълнения.

Нежеланието на кралицата да посочи свой приемник също има за цел да запази стабилността на политическия живот в Англия. Ели-

забет от опит знае, че ако избере своя престолонаследник, той може да се превърне в център на дворцови интриги и заговори. Събитията около бунта на Уайът са доказателство за това. Макар Мери дълго време да е отказвала да екзекутира Джейн Грей, след бунта това става политическа необходимост. Самата Елизабет се разминава на косъм от подобен злощастен край. Макар призивите за екзекутирането ѝ да не се осъществяват, тя прекарва не малко време затворена в Тауър, а след това и под домашен арест. Съдбата на Мери Стюарт е не по-лош пример. Наличието на алтернативен кандидат за престола се оказва прекалено опасно и кралицата е наясно с това.

Дори Елизабет I да таи някакви лични страхове и резерви спрямо брака като цяло, безспорно е, че политическите съображения изиграват голяма роля за отказа ѝ да се омъжи. Опитът на собствената ѝ сестра демонстрира, че през този период за една жена е трудно да съвмести функциите на монарх с тези на съпруга. И ако в края на деня е невъзможно да бъде едновременно съпруга и кралица, то Елизабет винаги избира да бъде кралица[31]. Тя освен това намира и начин да обоснове избора си да се откаже от брака и майчинството, обяснявайки го със своята отдаденост към страната. Още през 1559 г. Елизабет отвръща на призивите на Камарата на общините да се омъжи с думите: „...когато обществената отговорност да управлявам кралството падна върху мен, за мен изглеждаше необмислено безразсъдство да си докарам грижите, които могат да произтекат от брака. В заключение, аз вече съм обвързана със съпруг, който е кралство Англия и това може да ви бъде достатъчно”[32]. В същия дух тя заявява, че нейните деца са всички английски поданици.

Трябва да се отбележи, че макар и да не се сдобива със съпруг, Елизабет I съумява успешно да използва брака като инструмент на политиката. Оставайки необвързана като жена, а оттам и като кралица, играейки си със своите ухажори и, накрая, отхвърляйки всеки от тях, тя избягва вероятността да направи грешен избор и експлоатира предимствата на статуса си[33]. Елизабет се задържа на брачния пазар в продължение на дълги години. Тя оставя отворена възможността да се омъжи, но така и не я реализира. Това ѝ позволява да лавира между политическите сили в Европа. Сключването на брак, от друга страна, би се равнявало на безвъзвратно обвързване с някоя от континенталните сили.

Елизабет намира и други начини да се възползва от статуса си на неомъжена жена. Благодарение на него тя съумява да си изгради образ, много по-успешен от този, с който се е ползвала Мери. След сватбата си с Филип II първата английска кралица е възприемана като слаба и подчинена съпруга – роля, която сестра ѝ желае да избегне на всяка цена. Брачният статус на Елизабет ѝ позволява да направи точно това. Той носи силна символика и я идентифицира с образа на Дева Мария. Кралицата умело използва това предимство. Тя заимства онези символи от религиозното изкуство, които традиционно се свързват с Божията майка – луната, феникса, хермелина, перлата. Поданиците ѝ считат, че не е съвпадение фактът, че тя се ражда на 7 септември – в навечерието на Рождество Богородично, и умира на 24 март – в навечерието на Благовещение[34]. Елизабет добре разбира и въздействието на цветовата символика. Тя често се облича в синьо, за да демонстрира връзката си с Дева Мария, или в бяло и черно, за да подчертае девствеността си[35] Въпреки спекулациите по отношение на личния ѝ живот и съмненията и клюките около непорочността ѝ, кралицата успешно успява да влезе в образа на Божията майка.

Бракът на всеки един монарх е обект на политиката и заема важно място в държавния живот на страната. Когато обаче този монарх е жена, намирането на брачен партньор се оказва особено трудно. Подчинеността на кралицата като съпруга влиза в остро противоречие с властта ѝ като владетел. И Мери, и Елизабет Тюдор се сблъскват с този проблем. Фактът, че те са първите действащи кралици на Англия и нямат утвърден пример, който да следват, допълнително утежнява положението им. В крайна сметка всяка от тях избира свой собствен път по отношение на брачния живот. Сключвайки брак, Мери приема обичайната роля на съпруга, която през XVI в. все още изглежда несъвместима с ролята ѝ на монарх. Омъжвайки се за Филип, тя сякаш избира Испания пред Англия и подчертава факта, че самата тя е наполовина испанка. За разлика от сестра си Елизабет остава неомъжена, което ѝ позволява да избяга от образа на подчинената съпруга. По този начин тя символично се превръща в съпруга на Англия и майка на английския народ.

БЕЛЕЖКИ

[1] **Bindoff, S. T.** Tudor England. New York Penguin, 1985, pp. 169–170.

[2] **Froude, J. A.** The Reign of Mary Tudor. London: J. M. Dent & Sons, Ltd.; New York: E. P. Dutton & Co., 1910, p. 23.

[3] **Whitelock, A.** Mary Tudor. Princess, Bastard, Queen. Random House, 2009, p. 218.

[4] **Bindoff, S. T.** Op. cit., p. 170.

[5] **Loades, D.** Elizabeth I. Hambledon Continuum, 2003, p. 87.

[6] **Loades, D.** Tudor Queens of England. Continuum, 2009, p. 194.

[7] 'Spain: October 1553, 11–15', Calendar of State Papers, Spain, Volume 11: 1553 (1916), pp. 285–302. <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid= 88499> 04.03.2013.

[8] 'Spain: November 1553, 16–20', Calendar of State Papers, Spain, Volume 11: 1553 (1916), pp. 363–374. <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=88506> 04.03.2013.

[9] 'Spain: October 1553, 11–15', Calendar of State Papers, Spain, Volume 11: 1553 (1916), pp. 285–302. <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=88499> 04.03.2013.

[10] **Samson, A.** Power Sharing: The Co-monarchy of Philip and Mary. – In: Tudor Queenship: The Reigns of Mary and Elizabeth (Queenship and Power series). A. Hunt, A. Whitelock, eds. Palgrave Macmillan, 2010, pp. 160–161.

[11] Act for the Marriage of Queen Mary to Philip of Spain, 1554. – In: Select Documents of English Constitutional History. G. B. Adams, H. M. Stephens, eds. The Macmillan Company, 1901, pp. 283–289; Articles proposed by the Emperor [Charles the Fifth,] on behalf of his son [Philip,] prince of Spain, upon which the proposed treaty of marriage between him and Marry, queen of England, may be founded, to the following effect. – In: Cooper, C. P. Appendices to a Report on Thomas Rymer's Fњdera. Public Record Office, 1837, pp. 341–343.

[12] **Porter, L.** Mary Tudor: The First Queen. Hachette Digital, 2010, p. 306.

[13] **Richards, J.** Examples and Admonitions: What Mary Demonstrated for Elizabeth. – In: Tudor Queenship: The Reigns of Mary and Elizabeth (Queenship and Power series). A. Hunt, A. Whitelock, eds. Palgrave Macmillan, 2010, p. 35.

[14] Act concerning the Regal Power, 1554. – Tudor Constitutional Documents A. D. 1485–1603. With an Historical Commentary by J. R. Tanner. Cambridge University Press, 1922, pp. 122–124.

[15] Act for the Marriage of Queen Mary….., pp. 283–289.

[16] **Loades, D.** Tudor Queens….., p. 211.

[17] **Richards, J.** Mary Tudor as "Sole Queen"?: Gendering Tudor Monarchy. – The Historical Journal, 1997, Vol. 40, No. 4, pp. 913–916. <http://www.academicroom.com/article/mary-tudor-sole-quene-gendering-tudor-monarchy> 07.03.2013.

[18] **Bindoff, S. T.** Op. cit., p. 204.

[19] **Herman, E.** Sex with the Queen. 900 Years of Vile Kings, Virile Lovers, and Passionate Politics. HarperCollins, 2006, p. 5.

[20] **Loades, D.** Tudor Queens….., p. 209.

[21] **Doran, S.** Monarchy and Matrimony. The Courtships of Elizabeth I. London and New York, 1996, p. 40.

[22] 'Simancas: April 1559', Calendar of State Papers, Spain (Simancas), Volume 1: 1558–1567 (1892), pp. 46–64. <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=86705> 04.03.2013.

[23] **Doran, S.** Op. cit., p. 212.

[24] **Bindoff, S. T.** Op. cit., p. 205.

[25] **Doran, S.** Op. cit., p. 199.

[26] 'Simancas: January 1559', Calendar of State Papers, Spain (Simancas), Volume 1: 1558–1567 (1892), pp. 21–26. <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=86702> 04.03.2013.

[27] 'Simancas: March 1559', Calendar of State Papers, Spain (Simancas), Volume 1: 1558–1567 (1892), pp. 37–46. <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=86704> 04.03.2013.

[28] **Doran, S.** Op. cit., p. 199.

[29] **Kruse, E.** The Virgin and the Widow: The Political Finesse of Elizabeth I and Catherine de' Medici. – In: Queens and Power in Medieval and Early Modern England. C. Levin, R. Bucholz, eds. University of Nebraska Press, 2009, p. 135.

[30] **Doran, S.** Op. cit., p. 217.

[31] **Loades, D.** Tudor Queens….., p. 212.

[32] Queen Elizabeth's first speech before Parliament, February 10, 1559 (speech 3, version 2). – In: Elizabeth I: Collected Works. L. S. Marcus, J. Mueller, M. B. Rose, eds. University of Chicago Press, 2000, p. 59.

[33] **Ross, J.** The Men Who Would Be King: The Courtships of Queen Elizabeth I. William Morrow, 2012, p. 217.

[34] **Herman, E.** Op. cit., p. 5.

[35] **Levin, C.** Princess Elizabeth Travels across Her Kingdom: In Life, in Text, and on Stage. – In: Queens and Power in Medieval and Early Modern England. C. Levin, R. Bucholz, eds. University of Nebraska Press, 2009, p. 62.

БИБЛИОГРАФИЯ

Bindoff, S. T. Tudor England. New York Penguin, 1985.

Cooper, C. P. Appendices to a Report on Thomas Rymer's Fœdera. Public Record Office, 1837.

Doran, S. Monarchy and Matrimony. The Courtships of Elizabeth I. London and New York, 1996.

Elizabeth I: Collected Works. L. S. Marcus, J. Mueller, M. B. Rose, eds. University of Chicago Press, 2000.

Froude, J. A. The Reign of Mary Tudor. London: J. M. Dent & Sons, Ltd.; New York: E. P. Dutton & Co., 1910.

Herman, E. Sex with the Queen: 900 Years of Vile Kings, Virile Lovers, and Passionate Politics. HarperCollins, 2006.

Loades, D. Elizabeth I. Hambledon Continuum, 2003.

Loades, D. Tudor Queens of England. Continuum, 2009.

Porter, L. Mary Tudor: The First Queen. Hachette Digital, 2010.

Ross, J. The Men Who Would Be King: The Courtships of Queen Elizabeth I. William Morrow, 2012.

Select Documents of English Constitutional History. G. B. Adams, H. M. Stephens, eds. The Macmillan Company, 1901.

Tudor Constitutional Documents A. D. 1485–1603. With an Historical Commentary by J. R. Tanner. Cambridge University Press, 1922.

Whitelock, A. Mary Tudor. Princess, Bastard, Queen. Random House, 2009.

Kruse, E. The Virgin and the Widow: The Political Finesse of Elizabeth I and Catherine de' Medici. – In: Queens and Power in Medieval and Early Modern England. C. Levin, R. Bucholz, eds. University of Nebraska Press, 2009, pp. 126–140.

Levin, C. Princess Elizabeth Travels across Her Kingdom: In Life, in Text, and on Stage. – In: Queens and Power in Medieval and Early Modern England. C. Levin, R. Bucholz, eds. University of Nebraska Press, 2009, pp. 51–75.

Richards, J. Examples and Admonitions: What Mary Demonstrated for Elizabeth. – In: Tudor Queenship: The Reigns of Mary and Elizabeth (Queenship and Power series). A. Hunt, A. Whitelock, eds. Palgrave Macmillan, 2010, pp. 31–45.

Samson, A. Power Sharing: The Co-monarchy of Philip and Mary. – In: Tudor Queenship: The Reigns of Mary and Elizabeth (Queenship and Power series). A. Hunt, A. Whitelock, eds. Palgrave Macmillan, 2010, pp. 159–172.

Calendar of State Papers, Spain, Volume 11: 1553. R. Tyler, ed. 1916. <http://www.british-history.ac.uk/source.aspx?pubid=973> 04.03.2013.

Calendar of State Papers, Spain (Simancas), Volume 1: 1558–1567. M. A. S. Hume, ed. 1892. <http://www.british-history.ac.uk/source.aspx?pubid=976> 04.03.2013.

Richards, J. Mary Tudor as "Sole Queen"?: Gendering Tudor Monarchy. – The Historical Journal, 1997, Vol. 40, No. 4, pp. 895–924. <http://www.academicroom.com/article/mary-tudor-sole-quene-gendering-tudor-monarchy> 07.03.2013.

Българските земи под османска власт

АЛКОХОЛЪТ – ТАБУ ИЛИ РИТУАЛ В ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ ПРЕЗ XV–XVI ВЕК

Десислава ДИМИТРОВА
Специалност „История“, IV курс,
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“*

Резюме: Традиционно възприятие за консумацията на алкохол в Османската империя е свързано с множество клишета. Градусовите напитки са на границата между табуто и ритуала, съответно за ортодоксалните и хетеродоксните мюсюлмани. Същевременно с това Коранът и Шериатът, преминават през няколко етапа в отношението си към алкохола, негова продажба и консумация. Империята е конгломерат от различни конфесионални общности, които заедно със своите религиозни и битови особености внасят допълнителни трудности към прилагане на стриктни забрани към опиятните напитки.

Ти пиещите не кори! Такъв е пая,от
Господ предрешен за нас в кервансарая.
Злорадо хич не се хвали “не пия капка”
къде по-глупави неща за тебе зная.
Омар Хаям

В ислямската традиция консумирането на алкохол преминава през няколко различни периода. Първата фаза най-общо може да се характеризира с разрешената консумация на алкохол, по-специално употребата на виното. Според имам Ахмед бин Ханбал (основател на една от четирите правни школи в ислямското право): „Когато било низпослано това знамение от Свещения Коран, Омар ибн ал-Хаттаб, вторият праведен халиф, казва: „О, Аллах, поясни с удовлетворяващо пояснение за виното...”[1]. Той произнася тези думи, защото осъзнава вредата от алкохола върху хората, но както той самият, така и много други продължават да го консумират. Виното присъства на мюсюлманската трапеза. Нещо повече, то е символ на гостоприемство. Али ибн Абу Талиб предава следната история. ”Един човек от

* Четено на „Втори мартенски студентски четения“ (2013 г.)

ансарите ме повика заедно с Абдуллах ибн Ауф на гости, след което ни поднесе вино. Това се случи, преди то да бъде забранено – пихме, докато дойде време за молитва. После застанахме за молитва, както стори и имамът Али. Когато Али в намаза чете сура „Кяфирун" (Неверниците), сгреши, след което е низпослано следното знамение в Корана: „О, вие, които вярвате, не пристъпвайте към молитвата пияни, докато не осъзнаете какво говорите..."[2]. Ибн Кесари твърди: „След като било низпослано това знамение, много от хората се отказали от алкохола, но имало и такива, които продължавали да пият след нощната молитва или след сутрешната молитва"[3].

Алкохолът продължава да бъде широко употребяван в Арабския халифат, поради което се пристъпва към следващата фаза на неговата забрана. Табуто върху него има и конкретна причина според Кесари. Той описва следното „Един ден няколко души от мухаджирите и ансарите се събрали в един от домовете на ансарите за гощавка и след като яли и пили, възникнал спор между тях. Тъй като били пияни, започнали да се бият. Един от ансарите бил ударен в лицето и тежко наранен. Когато дошъл на себе си и видял нараненото си лице, той ядосано викнал: „Не може да бъдат мои братя и приятели, тези, които ме удрят и нараняват лицето ми." Когато всичко това стигнало до ушите на Омар ибн ал-Хаттаб, местният имам, той вдига ръце към небето и моли: „О, Аллах! Поясни ни с удовлетворяващо пояснение за виното, защото то замайва ума и вреди на вярата ни."[4] В отговор на тази гореща молитва Аллах низпослал: „О, вие, които вярвате, виното, играта на късмет, кумирите и стрелите са мръсотия от делото на сатаната. Странете от нея, за да сполучите! Сатаната иска именно да посее между вас вражда и ненавист чрез виното и играта на късмет, и да ви възпре от споменаването на Аллах, и от молитвата. Не ще ли престанете?"[5] Забраната става дори по-категорична „Пазете се от виното, защото то е ключът към всяко зло"[6] и „не се хвърляйте със собствените си ръце към пропастта"[7]. От този момент се приема, че „всяко опиняващо вещество е хамр, а всеки хамр е харам"[8]. Въпреки всички забрани, мюсюлманите вярват, че когато Аллах изпълни своята воля „Вечно млади юноши им поднасят бокали и кани, и стакани [вино] от извор. Не ще ти боли глава от това и не ще губят разум"[9] и „Нима Раят, обещан на бого-

боязливите, с реки от вода, която не застоява, и реки от мляко с вкус, който не се променя, и реки от вино приятно за пиещите...."[10].

Дотук разгледахме общите постановки относно виното (хамр) според предписанията на шериата. Те биват често нарушавани в ежедневието по български земи през XV–XVI век. След османското завоевание на Балканите в началото на XV век се сблъскват две диаметрално противоположни цивилизации – „винената" (християнската) и „на трезвениците" (ислямската). Въпреки тази на пръв поглед непреодолима разлика, Османската империя прави няколко сериозни опита да регламентира разпространението и употребата на алкохол в своите провинции.

Един от първите засвидетелствани султани, жертва на коварните градусови напитки, е Баязид I (1389–1402), заради което е остро критикуван от османските хронисти. Той протяга ръка към „червеното вино". Неговото „грехопадение" се подсилва и от думите на Ходжа Садеддин. Той твърди, че султанът е приучен към алкохола от неверницата Оливера, негова съпруга, дъщеря на сръбския деспот Лазар Хребелянович. Авторът свързва позорното поражение и пленяването на султан Баязид I в битката при Анкара през 1402 г. именно с този порок. Според Садеддин владетелят получава своето естествено наказание[11]. На същото становище е и другият османски хронист Мехмед Нешри[12]. От описаните гледни точки към алкохола можем да приемем тезата, че османците до средата на XV век го употребяват без никакви санкции.

Причините за подобен „толеранс" могат да бъдат търсени както във външната политика, така и в светоусещането на мюсюлманите. През XV век османската власт в балканските територии е нестабилна. За да бъде укрепена властта се изисква отстъп от крайните постановки на шериата, каквато е и тоталната забрана на алкохола. Към това трябва да се прибави и мирогледа на завоевателите. Те зачитат трите монотеистични религии и изпълняват разнообразни ритуални практики. Което рефлектира и върху държавническото им отношение. Важното през XV век според нас е не „буквата на вярата", а икономическият интерес. Балканите са регион с многовековни традиции в производството на алкохол, той се превръща в един от основните и сигурни приходоизточници за империята. Това се потвърждава

от най-бързо приложения налог над местното християнско население, а именно десятъкът върху ширата. Търговията с вино също според Свещения Коран трябва да бъде харам (забранена), но не е състоятелно да приемем тази теза. В хаса-чифлиците (личните чифлици на спахиите) няма данни да се отглеждат лозя през XV–XVI век, но спахиите се ангажирани с търговията с вино, защото те го получават като десятък от населението. В Кануннамето на султан Мехмед II от 1488 г. е отделено специално внимание на алкохола. Избрани са два месеца от годината, в който бъчвите на християните се запечатват, а правото за търговия придобиват само спахиите[13].

Първите крупни мерки срещу алкохола и неговата консумация се забелязват при управлението на султан Сюлейман I (1520–1566). Владетелят проявява амбицията не само да прекрати присъствието на градусовите напитки във всекидневието, но и парира всякакъв досег с тях. Законът е насочен не толкова към унижение на християнското население (за което виното е свещено), а към ограничаване зловредно им влияние върху мюсюлманите. Всички описани налози в Кануннамето се отнасят само за правоверните. В него е предписано, че „мюсюлманите, които консумират, произвеждат и/или продават вино, да бъдат санкционирани с бой и /или парични глоби”[14]. В една от заповедите, издадена от Кануни султан Сюлейман, се изиска ликвидирането на всякаква търговия с вино, както и затварянето на публичните заведения за неговата консумация, като механите. Техният брой обаче не намалява драстично, защото повечето мейханета в Османската империя са собственост на християни или евреи, а за тях законът е невалиден.

Агресивната мярка срещу мейханетата е продиктувана освен от нравствено-религиозни подбуди и от чисто практична гледна точка. Колективното пиене на алкохол винаги води до тежки свади, бой, убийства и разврат. Чести са случаите и на обири[15]. Трябва да се подчертае и политическият мотив за закона. В питейните заведения, особено в столицата Константинопол, често се събират опозиционери на определена политика на империята, те са склони към различно мнение и против шериатско говорене. Положение, което трябва да бъде контролирано от официалната власт.

Султан Сюлейман I е всеизвестен със своята силна привързаност към Исляма и шериатските норми. Може би това го тласка

към мисълта за по-ясно разграничение между мюсюлманите и другите конфесионални общности. Линията до този момент е неясно очертана. В желанието си да докосне обществото до строгите норми на Сунитския ислям, султанът издава и няколко специални фермани със строга забрана на алкохола. Тяхното прилагане и дообогатяване е оставено в ръцете на кадийската институция. Подобен случай е регистриран на 6 февруари 1565 г., когато до кадията на Одрин е изпратена специална султанска заповед, в която се нарежда да бъде спрян обменът на вино от и за града, както и всички питейни заведения, дори и кафетата, да бъдат затворени. При неспазване на заповедта, нарушителите се изпращат на османските галери като гребци[16]. Явно обаче заповедта не е дала нужните положителни резултати и това налага изпращането на нова на 17 юли. В нея се вземат по-строги мерки, наложено е претърсване на мюсюлмански домове и ако алкохол от какъвто и да вид бъде намерен, виновникът се наказва с та'зир или сиясет[17]. От същата „трезвена 1565 година" датират и две други султански заповеди към кадията на Пирот. Те са в отговор на подадено писмено оплакване от страна на Али паша. Той сигнализира, че забраната за алкохола не се спазва и от това са предизвикани масови побоища между християни и мюсюлмани. Проведената акция от страна на властите установява, че в почти всички мюсюлмански домове се съхраняват поне по 3-4 бъчви с вино. Алкохолът е иззет и унищожен. На османците се напомнят цитати от Свещения Коран, в който се заклеймяват „винопийците", а на християните се припомня, че не бива да ги изкушават. Но и тази височайша заповед не вдъхва нужния респект на местното население. Поради тази причина Али паша за втори път сезира султана. Във втората дописка се споменават спахии, подвластни на спиртните напитки, които не само ги употребяват и укриват в домовете си, но ги дават и на своите синове. Така заедно се разхождат пияни по Пиротските улици и са причина за масови безредици. Сюлейман I отново нарежда проверка във всички дерлици на спахиите, при установяване на нередности, владенията се изземват.

Подобни крайни желания за изкореняване на алкохола от територията на империята през средата на XVI век не са случайни. Именно в този период османците предявяват претенции за тотално доми-

ниране в ислямския свят. Условията за осъществяването на тази амбиция вече са налице. Територия на три континента, победа над египетските мамелюци и на последно място – от 1517 година (след завладяването на Кайро) османският султан се самопровъзгласява за „духовен водач на всички мюсюлмани, живеещи на територията на Османската империя"[18]. Заедно с пленения последен абасидски халиф през 1518[19] в столицата Константинопол пристигат и значително количество реликви, свързвани с живота на Мохаммед. Това допълнително издига престижът на града в ислямската общност. Поради всичко изброено, нравите и „главната буква" на религията трябва да бъдат издигани в култ, а те налагат табу над алкохола.

Пълното въздържание, което се стреми да наложи Сюлейман I, постига частичен успех. Тази линия на политика се подържа и от неговите наследници, но с различна интензивност, като вторият голям пик е през XVII в.

Дотук разгледахме общите предписания и постановки на Свещения Коран и османското законодателство, както и предприетите мерки за забраната му от страна на османските султани през XVI в. Време е да обърнем поглед към един малко по-различен аспект на темата за алкохола. А именно как се отразяват всички тези наставления върху мюсюлманите в империята. При всеки техен досег с градусови напитки, те биват обявявани за „неверници". Дори словесната възхвала на какъвто и да е опиат прави мюсюлманите потенциални кандидати за санкциите на кадията. Всяко форма на съпричастност към алкохола застрашава живота и отрежда място в Трошилото на Джаханнам (Ад). В една от фетвите на Ебуссууд Ефенди[20] се описват група бедни мюсюлмани, които заради своето финансово положение обработват лозята си в свещения месец рамазан. Те не просто губят ценното си време в работа, но и пият вино с жените си и почитат християнски празници. В отговор шейх юл-ислямът пише „те са неверници, допустимо е да бъдат убити". Друга фетва на Ебуссууд предвижда смъртно наказание за всеки, който „пие вино и го възхваля и псува жените на непиещите", а за неговия брат мюсюлманин, който не го възпре от това злодеяние се предвижда или затвор или парична глоба. По-лека е единствено санкцията в случаите, при

които семейната двойка (мъжът и жената) употребяват алкохол. Двамата съвместно изпадат в "умопомрачение" и поради тази причина бракът помежду им не се обявява за невалиден. Брачната двойка следва принудително да се заведе на консултация при местния ходжа, който им припомня техните задължения „към себе си и към общността". Пристъпва се и към подновяване на брака.

Във всички други случаи, в които едни от двамата се докосне до вино, бракът може да бъде разтрогнат: ако мъж донесе от напитката в къщи, ако жена (християнка) увлече мъжа си в лоното на алкохолизма и др. Но като всеки човек шейх юл-ислямът Ебуссууд има една слабост – „меселлес"[21].Това е напитка, която той не квалифицира като вино. Макар че се приготвя от готово вино, което отново се вари до изпаряването на една трета от течността. Ако някой е обвинен в употребата на тази напитка, е невинен според буквата на закона.

Забраната за пиене на алкохол е изключително мъчителна за мюсюлманите, но още по-неизгодна за тях е забраната за търговията с него. Но както всяка наредба и тази има „своята вратичка". Един от начините е да се сключи търговско съдружие с немюсюлманин, като двамата основават т.нар „Мудараба"[22]. В това съдружие само единият върти цялата търговия, а другият само инвестира в него, но тази форма на съдружие за продажбата на алкохол се оказва забелязана от централната власт. Ебуссууд издава фетва, с която предоставя цялата печалба на немюсюлманина при възникването на спор. От това се възползват много християни от Балканите. Османците нямат право да продават дори виното от собствените си стопанства, защото шейх юл-ислямът издава специална фетва и за това. Ако мюсюлманка, в отсъствието на мъжа си продаде вино на християни, се предвижда глоба. При тези драконови мерки, мюсюлманите измислят още един законен изход, женитбата с християнка, но Ебуссууд е „сигнализиран" за подобни случаи издава нова фетва и порицава съпругите, че петнят доброто име на своите мъже. При нежелание за преустановяване на дейността, се налага развод или тежко телесно наказание.

В Османската империя, както е добре познато, има и хетеродоксни мюсюлмани. Те изпитват огромни затруднения при спазването на табуто, тъй като употребата на алкохол при тях е част от религиоз-

ния ритуал. Той се използва при честването на Невруз, Ашура, сбирките на джема и др. Невруз (пролет) е празник, посветен на настъпващата пролет, както и в чест на 40-те вечно живи и невидими пазители на света или воини на вярата. На трапезата освен обичайните за празника кешкеш (варено жито с месо от петел) и определен брой варени яйца се сервира и ракия или вино. Сбирката на джема, провеждана на Невруз, също е съпроводена с ритуалната употреба на алкохол.

Пиенето на вино е в основата и на индивидуалните курбани. Те се правят в най-големите текета – Демир баба и Отман баба. Освен стандартните девет вида блюда, оздравелият „черпи" и с вино. Най-старият представител на джема благодари на Аллах и отправя молитва за здраве към присъстващите[23].

За събирането на алкохола от общността се избира специално лице наречено *сака*. Той е член на дванадесетчленното религиозно ръководство на джема. Най-важното условие, за да се заеме длъжността, е частично въздържание (условие с голяма практическа насоченост). Основно задължение на *сака* е освен да набавя и да сервира напитки, при това не какви да е, а: „тук вода не се пие. Вода – забранена е там. Като почнат да консумират алкохол, забранява на дедето да се пие вода – само вино". Ритуалът при събирането на джема започва с молитва на дедето. Тя е посветена на „таджовете" – всички светци. След което се пият 5 чаши вино (или ракия). Първата се пие ючлер – символизира триединството на Аллах, Мохаммад и Али. Втората е за светото семейство, третата е за седмия шиитски имам, четвъртата е посветена на 12-те имама, и последната свещена чаша – на 40-те пазители на света или воини за вярата. Подобни сцени са описани през XVI век от кадията Бали ефенди, който изпраща донесение до султан Сюлейман I, в което се описва, че в Добруджа и Лудогорието има бедрединистки секти, в които жените и мъжете се събират заедно и пият вино, позволяват си да говорят непристойни неща и да потъпкват шериата[24].

Тази постановка не бива да се приема едностранно. Трябва да се поясни, че при дервишите например, не е прието отдаването на първични нрави под въздействието на алкохола. При непристойно поведение от страна на член на общността, провиненият се смята за несъвършен или

се отлъчва. На виното са посветени множество рубаяти, като един от най-често цитираните е на Омар Хаям: „*Ще дойде краят, но кога – кой знае?Да пием вино – истината май в това е.“*[25]

Досега се спряхме на влиянието на алкохолните забрани върху мюсюлманското население в Османската империя. Нека обърнем поглед и към християните. Макар формално да имат право да търгуват с алкохол, християните често са подлагани на физическа саморазправа от страна на мюсюлманите, често без намесата на централните власти. Според Ебуссууд „благочестивите, често влизат в кръчмите и пробиват бъчвите с вино”. Въпросът, който е поставен пред шейха, е дали се дължи обезщетение за прахосания алкохол. Отговорът – „ако е от любов към Бога не се дължи”. В някои случаи премахването на механите се дължи на султанска или кадийска заповед. Чрез табута над алкохолните напитки, мюсюлманите могат да оказват нерегламентирано насилие върху друговерците. През 1565 г. евреите от Битоля подават оплакване до Константинопол, защото са наклеветени, че продават алкохол на мюсюлмани. Според жалбоподателите, субашиите го правят само и само, за да ги изнудват[26].

Друга голяма опасност пред християнското население е заплахата от ислямизиране в нетрезво състояние. Явно местните ходжи приемат трактовката, че в подобно положение човек изказва своите най-искрени желания и поради тази причина зачитат желанието за промяна на вярата[27]. В нашата история има един показателен случай за подобно деяние – житието на св. Никола Нови Софийски от средата на XVI век. В него се описва, че Никола, по професия обущар, е поканен от приятели мюсюлмани на пиршество в „къщата на кръчмарите”. На събирането мюсюлманите го „опили с мъст” (младо вино) и го обрязали. След година на вътрешни борби Никола се отказва от новата си религия. Според шериата за подобно деяние на мъжете вероотстъпници (муртеди) се налага смърт, а на жените доживотен затвор. Това се случва и с Никола.

Как изглежда забраната на алкохола и дали се спазва в султанския дворец, ни представя едни от най-добрите познавачи на процесите от края на XV и началото на XVI век – Джовани Менавино. Той е подбран от мен не случайно. На първо място е едни от малкото чужденци през периода, които оставят своите писмени бележки.

Менавино е непредубеден (от този синдром страдат повечето пътетисци) и не на последно място, положението в султанския сарай му позволява широк поглед върху случващото се. В книга трета „За живота и порядките в сарая и в харема на Великия турчин" – Менавино отделя специална глава „За напитките". В нея авторът разказва едно от преданията за Пророка и неговото решение да наложи табу върху алкохола. Тази повеля се „спазва и досега и ако някой се осмели да я наруши, го наказват и тридесет удара с тояга. Пристъпилите този закон се считат за безчестни и нямат право да свидетелства в съда. Обикновено турците пият вода, а по-богатите салеп или чиста захар, разтворена в хладка вода, а понякога и вода със сварени плодове и анасон"[28]. Менавино описва и една забранена картина на „забавления на младежите, левенти": „Заедно със семействата си и своите калфи отиват да напазаруват месо и други неща за ядене, след което сядат в кръчмата. Там пият няколко алкохолни напитки, направени от ориз, просо или ечемик, които напиват човек така, както и виното … Ядат и пият целия ден до среднощ, без изобщо да стават от масата, освен за да освободят тялото си от прекомерната храна или за да уринират"[29]. Разбира се, по-знатните мюсюлмани, като султана например, имат лична прислуга, назначена само за да поднася „питиета". С този трудоемка задача са натоварени две лица – чохадар и рикябдар, според италианеца длъжностите са знатни и високоплатени[30]. Авторът описва и невъздържаността на хетеродоксните мюсюлмани към опиатите (дервишите): „Сред тях има и едни момчета наречени „джуджета", които върху някакви подноси носят на главния дервиш една тяхна билка на прах, от която който вземе веднага се развеселява, сякаш е напит. Тази билка се нарича асерал"[31] и добавя „Торлаците също използват онази билка на дервишите"[32].

Освен за лична употреба алкохолът и опиатите са използвани и заради лечебните им свойства. Специална група фетви на Ебуссууд например са посветени на използването на вино като лекарство. Той строго осъжда употребата му като лек. В една от фетвите си той забранява за болка мюсюлманка да пие по 2 дирхема вино на ден, смесен с дива цикория, въпреки убежденията на лекарите. За шейха най-големият грях, който може да извърши мюсюлманин е гласно да изрази вяра в лечебните свойства на виното[33].

Не по-малко интересен е начинът, по който е поставен въпросът за „забранено и разрешено" относно лечебните свойства на алкохола в хадисната литература. В запитване, поставено в сборника с хадиси „Сахих ат-Тирмизи", обявен за достоверен (сахих) от шейх ал-Албани „Какво трябва да направим с лек, който се смесва с алкохол", отговорът е: „Лекът трябва да се изхвърли. Предадено е, че Абу Са'ид ал-Худри е казал: Имаше вино, което принадлежеше на сирак и когато ал-Ма'ида беше низпослана, попитах Пратеника на Аллах за това: „То е на сирака" и той отговори: „Изхвърлете го". Но ако алкохолът е в малки количества и не води до опиянение може да се приеме. Следното е казано във Фатауа Ладжна ад-Даа'има (22/110): „Не е позволено да се смесват лекарства в упойващи вещества, но ако са смесени с алкохол и се изпие по-голямо количество и човек се напие, тогава е харам и не е позволено да се пие, независимо много или малко." Шейх Ибн Утаймин е казал: „Що се отнася до някои лекарства, съдържащи алкохол – ако техният ефект от съдържанието на алкохол може да се види под формата на отравяне, тогава е харам. Но ако ефектът не личи и алкохолът е добавен само като форма на някакъв консервант, тогава няма лошо в приемането, защото алкохолното съдържание няма ефект."[34]

Друг интересен въпрос, поставен в корпуса му е: „Ще се търси ли сметка от мен, ако баща ми иска да му купувам вино. Аз не мога да му се противя, защото той ни издържа в къщи и му купувам" . Отговорът „Всевишният Аллах е предписал на децата да се отнасят с уважение към родителите си и да ги слушат".

От всичко казано дотук можем за заключим, че едни от най-важните ежедневни конфликти между християните, мюсюлманите и официалната власт е този за наложеното табу върху алкохола. В него се преплитат както религия, политика, икономика, така и налага разграничителна линия между пиещите (християните) и въздържателите. Османската власт се стреми да сведе до минимум социализиращата роля на алкохола. Но въпреки всички ограничения и забрани, напитките с висок градус продължават да циркулират между различните общности. Въпреки насаденото „непримирение" – алкохолът се явява един от обединяващите фактори.

БЕЛЕЖКИ

[1] **Кесари, И.** Това е ислямът. Т. I. София, 2001, с. 333.

[2] Свещен Коран. Превод от арабския оригинал Цветан Теофанов. София, 2008. Сура Ан- Ниса (Жените), айят 43.

[3] **Кесари, И.** Разказите на Корана. София, 2001, с. 93.

[4] **Кесари**, **И.** Това е ислямът. Т. III. София, 2001, с. 135.

[5] Свещения Коран – превод на Цветан Теофанов. София, 2008. Сура Ал- Маида (Трапезата), айят 90–91.

[6] Свещения Коран – превод на Цветан Теофанов. София, 2008. Сура Ал- Бакара, айят 54.

[7] Свещения Коран – превод на Цветан Теофанов. София, 2008. Сура Ан-Ниса, айят 174.

[8] Религия и философия на религията. http://religiology.org/religions/islam/shariat/ (проверено на 04.02.2010 г.)

[9] Свещения Коран – превод на Цветан Теофанов. София, 2008. Сура Ал-Уакиа (Събитието), айят 17, 18, 19.

[10] Свещения Коран – превод на Цветан Теофанов. София, 2008. Сура Мухаммад, айят 14/15.

[11] **Калицин, М.** Корона на историите на ходжа Садеддин. Велико Търново, 2000, с. 345.

[12] **Нешри, М.** Огледалото на света. София, 1984, с. 262.

[13] Турски извори за историята на правото в българските земи. Т. I. София, 1961, с. 25.

[14] **Тодорова, О.** Консумацията на алкохол като част от историята на нравите през довъзрожденската епоха. – В: Исторически преглед, 2004, № 5–6, с. 141.

[15] **Тодорова, О.** Проституцията в българските земи през ранните векове на османското владичество. – В: Граници на гражданството: Европейските жени между традицията и модерността. София, 2001, с. 67.

[16] **Тодорова, О.** Консумацията на алкохол като част от историята на нравите през довъзрожденската епоха. – В: Исторически преглед, 2004, № 5–6, с. 142.

[17] **Димитров, С.** Фетви за изкореняване на българската християнска мирогледна система сред помохамеданчените българите. – В: Векове, 1987, № 2, с. 32–33.

[18] **Садулов, А.** История на Османската империя. Велико Търново, 2000, с. 43.

[19] **Садулов, А.** История на Османската империя …, с. 37–38.

[20] **Татарлъ, И.** Институцията шейху'л-ислям в Османската империя. – Годишник на Висшия ислямски институт. Брой III. София, 2011, с. 5–59.

[21] **Джорал, М.** Името ми да пребъде в светлина. София, 2005, с. 135.

[22] http://ludogorie.org/index.php?option=com_content&view=article&id=28:ortodox-musulmani-hristiani&catid=12:statii-bedreddin&Itemid=39 (проверено на 04.02. 2010 г.)

[23] **Миков, Л.** Ритуално пиене на алкохол при хетеродоксните мюсюлмани в България. – В: Български фолклор, 1998, № 3, с. 28–36.

[24] http://ludogorie.org/index.php?option=com_content&view=article&id=28:ortodox-musulmani-hristiani&catid=12:statii-bedreddin&Itemid=39 (проверено на 04. 02. 2010 г.)

[25] Хайям, Омар. Рубайят. Подбор и превод Йордан Милев. София, 1970, с. 37

[26] Турски документи за историјата на македонскиот народ. Скопје, 1957, с. 79

[27] **Тодорова, О.** Консумацията на алкохол като част от историята на нравите през довъзрожденската епоха. – В: Исторически преглед, 2004, № 5–6, с. 152.

[28] **Сярова, Н.** Един италианец в двора на султана. София, 2004, с. 271.

[29] **Сярова, Н.** Един италианец …, с. 274–275.

[30] **Сярова, Н.** Един италианец …, с. 278.

[31] **Сярова, Н.** Един италианец …, с. 248.

[32] **Сярова, Н.** Един италианец …, с. 251.

[33] **Владимировна, У**. Фетвы как источник мусульманского семейного права в Османской империи в конце XV – начале XVI вв. с. 133. - http://www.ivran.ru/attachments/711_diss-ulanova2014.pdf (проверено на 02.02.2010 г.)

[34] http://islamichalal.blogspot.com/2011/05/blog-post_20.html (проверено на 04. 02. 2010 г.)

БИБЛИОГРАФИЯ

Джорал, М. Името ми да пребъде в светлина. София, 2005.

Димитров, С. Фетви за изкореняване на българската християнска мирогледна система сред помохамеданчените българите. – В: Векове, 1987, № 2.

Кесари, И. Това е ислямът. Т. I. София, 2001.

Миков, Л. Ритуално пиене на алкохол при хетеродоксните мюсюлмани в България. – В: Български фолклор, 1998, № 3.

Нешри, М. Огледалото на света. София, 1984.

Омар Хайям-Рубайят. Подбор и превод Йордан Милев. София, 1970.

Садулов, А. История на Османската империя. Велико Търново, 2000.

Свещен Коран. Превод от арабския оригинал Цветан Теофанов. София, 2008.

Сярова, Н. Един италианец в двора на султана. София, 2004.

Татарлъ, И. Институцията шейху'л-ислям в Османската империя. – Годишник на Висшия ислямски институт. Брой III. София, 2011.

Тодорова, О. Консумацията на алкохол като част от историята на нравите през довъзрожденската епоха. – В: Исторически преглед, 2004, № 5–6.

Турски документи за историјата на македонскиот народ. Скопје, 1957.

Турски извори за историята на правото в българските земи. Т. I. София, 1961.

Владимировна, У. Фетвы как источник мусульманского семейного права в Османской импери в конце XV – начале XVI вв. – http://www.ivran.ru/attachments/711_diss-ulanova2014.pdf (проверено на 02. 02. 2010 г.)

Религия и философия на религията. – http://religiology.org/religions/islam/shariat/ (проверено на 04. 02. 2010 г.)

http://islamichalal.blogspot.com/2011/05/blog-post_20.html (проверено на 04. 02. 2010 г.)

http://ludogorie.org/index.php?option=com_content&view= article&id=28:ortodox-musulmani-hristiani&catid=12:statii-bedreddin&Itemid=39 (проверено на 04.02.2010 г.)

ХАЙДУТИТЕ – *РАЗБОЙНИЦИ* И *КРАДЦИ* ИЛИ *НАРОДНИ ЗАКРИЛНИЦИ* И *БОРЦИ ЗА СВОБОДА*?

Моника ИЛИЕВА
Магистърска програма „Българска история“

Немалко са периодите от българската история, в изследванията върху които все още трайно се чувства влиянието на идеологизацията. След промените от 1989 г., като резултат от стремежа към демитологизация, под знака на т. нар. посттоталитарен национализъм се пренаписват стотици страници от родната история. Въпреки позитивните резултати и безспорните достижения на изследователите, все още остават открити редица спорни въпроси от проблемите в българската история през XV–XVII в.[1] период, натоварен все още с голяма доза пристрастност и липса на обективност в оценките[2]. Като спорен в историографията се приема проблемът с хайдутството в българските земи през османския период, а дискусията около неговата същност и днес е с „отворен” характер.

Една от основните причини за конструирането и налагането на хайдушката митологема вероятно би следвало да се потърси в обществено-политическите промени от епохата на Възраждането. В общоевропейски план споровете около държавнообразувателните процеси през XIX в. се разгарят около категориите „историческите” срещу „неисторическите” нации и историята става един от основните легитимационни аргументи в полза на нацията. В това отношение България не прави изключение от тази общоевропейска тенденция. Историческите изследвания от периода до голяма степен обслужват прагматичните нужди на националноосвободителна ни революция. След Освобождението изпъква необходимостта от преодоляване на комплекса за национална малоценност и от оборване на тезата за „подарената свобода” – теза, която би могла да има тежки последици за консолидацията на нацията. Нашите първи историографи търсят наситени с величие моменти от миналото, чрез които да повдигнат националното самочувствие на българина. А каква по-подходяща

* Четено на Първи мартенски студентски четения (2011 г.)

тема от тази за хайдутството могат да намерят те в относително ограничената откъм въоръжени и освободителни акции история на българите през XV–XVII в.

Съвременната историческа наука вече разполага с богат и разнообразен документален материал за изследване на различните проявления на хайдутството. Източниците за явлението най-общо могат да се обособят в три типа: османски документи, европейски и балкански източници, домашни свидетелства. Именно в това разнообразие се крие и едно от основните препятствия пред възможността да се осветлят обективно същността и значението на хайдутството в доосвобожденското ни минало. В повечето изследвания по проблема се наблюдава донякъде селективно отношение към различните свидетелства на епохата, липса на комплексен анализ или неговото съзнателно игнориране. Противоречивата интерпретация на източниците става и причина за съществуването на диаметрално различни историографски схеми на представяне на самите хайдути, квалифицирани от най-обикновени средновековни *разбойници* и *крадци* до *народни закрилници* и *борци за свобода*. Две крайни оценки, съответстващи на основния градивен материал за изследване на явлението – османските архивни източници и фолклора. Отдавайки предпочитание на единия или другия тип свидетелства се изграждат и налагат определени историографски модели на представяне на явлението, оформят се митологемите за „хайдутина-закрилник", „хайдутина-разбойник", „хайдутина- революционер" и пр.

В тази връзка противоречиво интерпретиран в историографията като цяло е и въпросът за антиосманската съпротива на българите през XV–XVII в., за ролята и значението на хайдутството в тази съпротива[3]. Концепциите на българските и чуждите изследователи относно този съществен проблем не са еднозначни. Докато според една група автори ранните векове на владичеството се характеризират с относителен „граждански мир", по-късните български изследователи, се стремят да докажат противното: наличие на съпротива срещу османците през целия период на тяхната власт над земите ни. Издига се идеята, че като най-масова и дейна форма на антиосманска съпротива през вековете се очертава именно хайдутството[4]. Съществуващото различие във възгледите по въпроса би могло

да бъде отдадено на разминаване в тълкуването на самата категория „съпротива". Докато едни я отнасят единствено към въстанията, за повечето наши историци съпротивата има голям диапазон от прояви, спадащи по-скоро към типологията на всички феодални общества, а не само към битието на балканските народи, подвластни на османците. Прочее, през посочените векове трудно бихме дефинирали дадена размирна проява като чисто антиосманска или по-общо – антифеодална.

Наложилите се идеализирани представи за хайдутството се нуждаят от сериозна преоценка. Макар по традиция, водеща началото си от фолклора[5], да приемаме това явление като типично българско, то представлява форма на съпротива във всички предграждански общества, където не цялото население е равно пред закона. Обществените слой, поставен в неизгодна правова позиция, но за сметка на това обременен с редица задължения, естествено се стремял да компенсира това по свой, самодеен начин. Следва да признаем, че действията на хайдушките дружини са близки до селската съпротива, характерна за целия средновековен свят – разбойническото движение, представляващо опит за преразпределение на богатствата чрез средствата „извън закона", противопоставяне на феодалното общество и на неговата социална структура.

Хайдутската проблематика намира своя ярка проекция в един от най-трайните политически митове – този за изключителната борбеност на българина през вековете на османското владичество. Според утвърдената историографска схема, още в самия ход на завоеванието, в контекста на първоначалната антиосманска съпротива на народа ни, значителен брой българи не се примиряват и не слагат оръжие, а се вливат в редиците на хайдушките дружини[6]. Народният епос възпява и популяризира героичните подвизи на не един смел войвода, противопоставил се на нашественика още в хода на ранните османски завоевания. Прави впечатление обаче, че нерядко фолклорните данни са в явно противоречие с историческата действителност. Красноречив пример в това отношение е личността на дръзкия родопски войвода Момчил – релефно очертан образ на „юнак", „хайдук", „народен герой" и др. от епохата на българското средновековие. С неговите действия се свързва началото на борбата срещу анадолските турци. Някогашен разбойник по българо-византийската и

българо-сръбската граница, преследван и от самата българска власт, този класически „бунтар и авантюрист", е представен в епоса ни като първият балкански владетел, дръзнал да се противопостави с оръжие срещу азиатската напаст. Данните в документите свидетелстват, че Момчил никога не е взаимодействал с цар Иван Александър, от което следва, че епосът донякъде превратно го възпява като бранител на българите[7].

Аналогия с войводата Момчил и блестящ пример за това как народният епос може да деформира историческата действителност откриваме и в образа на владетеля на Прилепското кралство Марко. Много разпространени и обичани в българския фолклор са песните за смелия християнски защитник Марко Кралевич. В тях са отразени не само несгодите и страданията на българите през вековното чуждо владичество, но и борбите на юначния Крали Марко срещу потисниците на бедния и беззащитен народ. Истината обаче е, че както повечето балкански владетели, след битката при Черномен Вълкашиновият наследник се признава за османски васал. Изпълнявайки сюзеренните си задължения, той загива като османски съюзник в битката с влашкия войвода Мирчо Стари при Ровине (17.05.1395 г.)[8].

Името на Прилепския крал обаче не потъва в забрава, а напротив – възкръсва за нов живот, но вече като фолклорен образ – един от най-популярните герои в южнославянския епос. В народните песни се възпява героичната борба на последния деспот и владетел на България и Горна Мизия Марко Кралевич срещу османците, който като неустрашим защитник на християнската вяра освобождава три синджира роби, спасява от поругание светогорските манастири или сразява в бой Муса Кеседжия и Чер арапин[9].

Необходимо да отбележим, че еволюцията от християнски първенец до покорен османски васал може да се разглежда като типична за поведението на една немалка част от балканската аристокрация, която сравнително бързо се адаптира към новия обществено-религиозен климат, наложен от завоевателите. В народопсихологически план трансформацията на историческия Крали Марко – *васала* в епическия Крали Марко – *народния закрилник* има своята логика и оправдание. Това своеобразно прераждане демонстрира неутолимия стре-

меж на българина да коригира своята история и да заличи горчивия привкус от миналите поражения, като извае един от най-оптимистичните епически образи, образ-символ на народната жажда за свобода[10].

Твърде любопитна и твърде загадъчна е и фигурата на един от последните независими български владетели – ловешкият войвода Кусам[11], за когото обаче историческата наука не разполага с конкретни документални свидетелства. За личността му можем да черпим сведения единствено от несигурните и легендарни данни на фолклора. Според народното предание, след като осъзнава невъзможността да продължава да устоява Ловешката твърдина, Кусам се оттегля в Стара планина, където оглавява хайдушка дружина от триста непокорни юнаци.

Не само легендарната фигура на Кусам войвода свидетелства за проявите на хайдутство в този ранен период на османско владичество. Както чуждите пътеписци, така и някои османски източници от XV в. свидетелстват за българи, които разбойничели по пътищата, особено в планинските райони. През 1433 г. един от най-ранните пътешественици по българските земи – Бертрандон дьо ла Брокиер – представя района на Ихтиманските възвишения и Траяновите врата като свърталище на „разбойници и убийци”[12]. Има ли основания за подобни съждения бургундският рицар? Без съмнение – да, имайки предвид практиката на хайдутите да се „загнездват” в места, най-често покрай пътища и проходи, откъдето да нападат и ограбват преминаващи чуждестранни пътници и търговски керван.

Приема се, че най-ранното достигнало до нас документално свидетелство за действия на хайдути в българските земи датира от времето на султан Мехмед II Завоевателя (1444–1446 г.; 1451–1481 г.). Това е една приписка от 1454 г., в която се съобщава, че султанът пленил в София войводата Радич[13], който може би е хайдутски водач. Няма как да знаем дали хайдути е имало и по-рано, през българско – навсякъде и винаги имало немалко хора, които са в несъгласие със съществуващия ред, враждували с него. И защото, както изтъква проф. В. Мутафчиева, навсякъде и винаги имало „хора, които не можели или не желаели да поминават мирно”, а се стремели „да преживяват чрез грабеж и на воля”[14]. Допълнителни размисли в тази

насока провокира фактът, че макар нашата историография по традиция да приема хайдутите изключително за българи, документите говорят и за хайдути турци, чиито действия с нищо не се различават от тези на християнските им „колеги". Тях обаче родният епос не възпява и там е разликата: на нас те просто не са нужни като герои.

Според популярното мнение на част от представителите на родната историография, хайдутството се масовизира и придобива особено големи размери след втората половина на XVI в. Къде биха могли да бъдат потърсени причините за това? Отговорът може да се намери като се анализират както промяната във външнополитическото положение на Империята и в нейното място на международната арена след втората половина на шестнадесетото столетие, така и в самото вътрешно състояние на държавата през периода.

На първо място следва да бъдат поставени настъпилите промени в „баланса на силите" в европейската политическа конюнктура. Голямото поражение на османския флот при Лепанто през 1571 г. се смята за край на несъмненото бойно надмощие на Империята в Европа. Периодът, който следва, османската историография определя като „време на застой" (тавакуф деври)[15]. На второ място – с не по-малка степен на важност са и настъпилите промени от социално-икономически характер. Със стагнацията на завоеванията секват и постъпленията от плячка за султановата хазна. От втората половина на века все по-осезаеми стават задълбочаващите се затруднения на фиска. Поради необходимостта от средства за безкрайните войни, които Империята води в Европа и Азия, се пренебрегват или съзнателно забравят привилегиите и данъчните преференции, дадени от властта на категориите население със специални задължения. Постепенно техният статут започва да се изравнява с този на останалата рая.

Наличието на значителен брой разорено или тежко засегнато население (включително и мюсюлманско) от промените в османския феодален строй обяснява численото нарастване на хайдутството и неговото повсеместно разпространение. То е колкото проява, толкова и резонанс на цялостната държавно-политическа атмосфера от този период[16]. От третата четвърт на XVI в. особено много зачестяват заповедите, издадени по повод „разбойничеството и грабежите" от страна и на християни, и на мюсюлмани.

Съдейки по данните в османските документи, очевидна става тенденцията, че разрастването на хайдушките прояви би следвало да се разглежда като пряко следствие от отслабването на централната власт, чиято основна опора по места – спахийството – е обхванато от тежка социална криза. Колкото повече напредва дезорганизацията на османската система и се разширява корупцията в нея, толкова по-дръзки стават хайдутите[17]. Султанските заповеди и нареждания до местните властници от този период, дават достатъчно сериозни основания, да се приеме, че отделни представители на властта закрилят намиращите се в подведомствените им райони „разбойници" срещу пари. Не са редки и случаите, когато редовни спахии участват в хайдушки прояви. Това е закономерен резултат от всеобщата криза в тимарската система и обедняването на голяма част на спахиите.

Съпътстващото всяка една феодална епоха „разбойничество" се „радва" на радушен прием в Османската империя особено през третата четвърт на XVI в. Така биха могли да бъдат характеризирани действията на компактни разбойнически банди, съставени както от християни, така и от мюсюлмани в различни територии. През този период съставът на хайдушките дружини става твърде разнороден – и в религиозен, и в етнически, и в социален аспект. Насилията и убийствата на християни от разбойници мюсюлмани и обратно, както сочат многобройните заповеди, са неотменна част от всекидневието на румелийското население през 70-те години на XVI в.[18] Все по-чести стават обаче данните за действия на разбойнически шайки, формирани из средите на мюсюлманите.

Както се каза, от последната четвърт на XVI в. се масовизира хайдутството в различните негови форми и проявления. Едно от най-старите хайдушки имена, което времето е пощадило е това на Баба Новак[19]. За него народната памет е запазила легенди, свързани с името му на народен закрилник. Заедно с далматинеца Дели Марко, през 1595 г., по време на голямата война между Австрия и Османската империя (1593–1606 г.), начело на отряд от 2000 хайдути преминава от Влашко в Северна България и взема участие в сраженията за освобождението на Никопол. В това време Баба Новак е на служба като наемен войник при влашкия войвода Михаил Витязул[20].

Успешните действия на влашките войски и навлизането им в българските земи стават знак за масово надигане на българите. В такава атмосфера през октомври 1598 г. в старата Шишманова столица избухва дълго готвеният бунтовен почин срещу османската власт, известен като Първо Търновско въстание. Във връзка с целта на настоящата разработка интерес за нас представлява преповтаряната в историографията констатация, че подемът в акциите на Свещената лига „съживил хайдушкото движение" и като резултат от това по време на Първото Търновско въстание „по-многочислени или малобройни хайдушки дружини и чети, появили се внезапно на нужните места, подпомагали в критичните ситуации неговите участници"[21]. В действителност обаче изворите и документалните свидетелства не съдържат конкретни сведения за участието на хайдушки формирования в хода на въстанието. Доколкото съществуват косвени данни за съпътстващи бунта хайдушки акции, те са използвани от изследователите като аргументация на априорно възприетата постановка, че действията на българските хайдути имат за цел политическо освобождение. Според мен би било пресилено на хайдутството в този ранен период да се приписват освободителни цели. А що се отнася до стратегията на Михаил Храбри, чийто верен служител до края на живота си останал българският хайдушки предводител Баба Новак, тя би могла да се характеризира по-скоро като грабителска, отколкото като освободителна.

Сериозно безпокойство създава хайдутството и през следващия XVII в., когато Империята изпада във всеобща вътрешна криза, а по бойните полета следват поражение след поражение. Чести са случаите, когато отделни хайдушки дружини се вливат в редовете на воюващите с Османската империя европейски армии, поставят се под заповедите на влашки, трансилвански, унгарски или австрийски командири. Хайдутите са ценени заради специфичния им боен опит и познания за пътищата, релефа, снабдяването върху нашата земя, но най-вече заради връзките си с местното население, из чиито среди те всъщност произлизат. По всяка вероятност при такова взаимодействие определяща е и религията. Освен това значителна част от наемните войски на изброените християнски владетели се състоят

от нещо като хайдути – професионални бойци, които живеят от война, както и от грабеж през мирни години.

С оглед на цялостното състояние на османската държавно-политическа система, в зависимост от стабилитета или от видимите прояви на упадък на централизма, се забелязва тенденцията, че през различни периоди хайдутството поема в себе си по-малък или по-голям брой мъже извън закона. Тази констатация важи с пълна сила за последните векове на османската власт, когато отцепничеството като типична за късния феодализъм черта, става върхова проява на анархията. След средата на XVIII в., а категорично от 80-те години, до самия край на XIX в., империята става арена на колосално размирие, което в българските земи остава известено с названието „кърджалийско време"[22].

Периодът на аянските размирици е преломен в нашата история. Историографията е единодушна по въпроса, че тридесетгодишният Хаос причинява най-страшното разорение на България от падането ѝ под османска власт насам. Поставяйки обаче „кърджалийското време" не в светлината на османистиката, а в светлината на собственото ни историческо развитие, трябва да признаем, че феодалната анархия от края на XVIII – началото на XIX в. изиграва и обективно прогресивна роля за националното осъзнаване на българите. Тя предизвиква появата на нови, изкристализирали обществени структури, на нови слоеве с ново мислене и реакции. Анархията ражда огромен обществен взрив и личностно самоосъзнаване на българския народ, който излиза със своя национална идеология. Но това става категорично през следващия – XIX в. През втората половина на XVIII в. степента на развитие на българското общество просто не предлага условия за целенасочено националноосвободително движение.

Обобщавайки направените дотук констатации, трябва да кажем, че изясняването на един от основните въпроси – този за ролята и отношението на българско население към хайдутството – потърсено в данните от достъпните документални свидетелства, довежда до първото „разминаване" с популярните представи. В документите не се откриват конкретни и категорични индикации, които да подкрепят романтичната постановка, представяща действията на хайдутите като фактор, облагодетелстващ местното християнско население, изцяло облекчавайки неговото положение или степента на експлоа-

тация. След извършен обир облекчени във финансово отношение, нерядко са единствено самите хайдути[23].

Другият основен въпрос, който съм се опитала да изясня в предлаганата разработка, е свързан с ролята и значението на хайдутството в освободителните борби на българския народ през XV–XVIII в. Централна роля в конструирането на митологемите относно „хайдутина-закрилник" и „хайдутина-революционер", както бе посочено, изиграва фолклорът и най-вече т.нар. хайдушки епос, който превръща хайдутите в героична персонификация на съпротивата срещу османския завоевател. Последното революционно десетилетие на Възраждането и 80-те години на XIX в. пък са време на активно митотворчество в българската култура. Хайдутството се превръща в устойчива историческа митологема с огромен потенциал за мотивиране на политически действия. Генезисът на тази митологема би следвало да се търси на първо място в „историческата необходимост", в потребността от свои герои. В периода на Високото възраждане и епохата на национализма най-характерна черта на конструираната митологема, е органичното трансформиране на *хайдутина* в *революционер*. Преходът „хайдутин – революционер" според мен е свързан с погрешното отнасяне на хайдутството от XV–XVII в. към идеологическия контекст на националната революция.

Историзмът изисква от нас да поставяме всяка личност, събитие или явление в контекста на собственото му време и точното му място, да не привнасяме днешни критерии към дадена отминала реалност. Хайдутството в българските земи в периода XV–XVIII в. няма как да притежава характеристиките на дейците от периода на организираното революционно движение. Това се обуславя както от вътрешни, така и от външни фактори, които през XV–XVIII в. просто не са налице. Донякъде пресилено звучи твърдението, че хайдутството през всички векове на чуждото господство, преследва единствено и само освободителни цели. В изворовите данни, отнасящи се към периода на началните османски завоевания, не се откриват конкретни индикации, даващи основание да отнесем естествените съпротивителни реакции на отделни български феодали и самостоятелни владетели към наченки на хайдутство "интерпретирано традиционно като антиосманско освободително движение. На основата

на разнородния документален материал може да се заключи, че последвалият период от втората половина на XV в. до средата на XVI в.“ време на икономическа и политическа стабилност на Империята се характеризира с отсъствие на големи антиосмански движения, но с особено активизиране и масовизиране на хайдутството, изразяващо се най-вече в различни по естество разбойнически прояви. След втората половина на XVI в. наличието на значителен брой разорено и тежко засегнато население от промените в османския феодален строй обяснява численото нарастване на хайдутството и неговото разгаряне повсеместно. През този период, както свидетелстват изворите, съставът на хайдушките дружини става твърде разнороден. Известно е, че националната митология, националистическия дискурс съзнателно премълчава или забравя определени факти и свидетелства – действията на хайдушки дружини, съставени из средите на мюсюлманите, е характерен пример за този процес. От третата четвърт на XVI в., за да продължат през целият XVII и особено през XVIII в., датират множество документи, свидетелстващи за действията на все по-умножаващи се мюсюлмански разбойнически формирования. Краят на XVIII и началото на XIX в. се свързват с някои качествени промени в българското хайдутство.

Ако историята все пак е наука, а не подвластно на Клио словесно изкуство, тя не би следвало да позволява спекулации с истината. Непознаването или изопачаването на историята ни в началните векове на османската власт и търсенето на романтични примери в миналото са били неизбежни за първите български държавници и учени по време на Възраждането и в новоосвободена България. Днес обаче това е невъзможно и рисковано. Пренасянето на съвременни мисловни модели и конструкции към епохата на Средновековието е повече от неточно, тъй като историческите примери и факти показват точно обратното. Такъв е и конкретният проблем, свързан с хайдутството в българските земи през XV–XVIII в. Вероятно историята тепърва ще се произнесе по такива дискусионни въпроси като: политически или криминален дисидент представляват хайдутските действия? Могат ли хайдутите, като герои на една отминала епоха да се възприемат като обществен пример за подражание в съвременността?

БЕЛЕЖКИ

[1] Тъй като тук едва ли би бил възможен пълен обзор на обширната литература по проблема, ще цитирам само някои български заглавия: **Мутафова, Кр.** Възможности за изследване на българската история през XV–XVII век в Истанбулския османски архив. – В: България, българите и Европа – мит, история, съвремие. Материали от научната конференция, организирана от ИЮФ, ноември 2006 г. Велико Търново,Унив. изд. Св. св. Кирил и Методий, 2007, с. 141–154; **Мутафова, Кр.** За комплексния анализ на приписките (начални бележки). – В: Сб. с материали от Националната кръгла маса на тема: "Приписките като документ и митотворчество. Автентичност и фалшификации в летописните разкази от XVII–XIX в." (София, 2005) – под печат.; **Мутафова, Кр.** Доброволните помюсюлманчвания в Османската империя през последната четвърт на XVII – 30-те години на XVIII век. – В: Етнически и културни пространства на Балканите. Част 1. Миналото – исторически ракурси. Сборник в чест на проф. Цветана Георгиева. София, 2008, с. 340–381; **Кил, М.** Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV–XVIII в.) Колонизация и ислямизация. – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Съст. **Р. Градева и Св. Иванова**. Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. София, 1998, с. 56–126; **Тодоров, И.** Летописният разказ на поп Методи Драгинов. – В: Старобългарска литература, 1984, № 16, с. 56–79; **Е. Грозданова Андреев, С**. Фалшификат ли е летописният разказ на Методи Драгинов? – Исторически преглед, 1993, № 2, с. 146–157; **Стр. Димитров**. Демографските отношения и проникването на исляма в Западните Родопи и долината на р. Места през XV–XVII в. – В: Родопски сборник. Т. 1. София, 1965, с. 65–111.

[2] **Аретов, Н.** Похитената вяра и българската национална митология. – В: Литературна мисъл, 2001, 1–2, с. 55–86; **Аретов, Н.** Национална митология и национална литература. Виж електронното издание на статията на адрес: http://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=38&WorkID= 13621&Level=1; **Градева, Р.** Турците в българската книжнина, XV–XVIII век. – В: Балкански идентичности. София, 2001, с. 112–134; **Данова, Н.** Османското време в българските текстове през XIX и XX век – електронно издание на статията на адрес: www.ilit.bg/bi/include.php?file=danova2; **Тодорова, М.** Ислямизацията като мотив в българската историография, литература и кино. – В: Електронно списание „Либерален преглед" http://www.librev.com/component/content/article/23-discussion-bulgaria/460-2009-06-16-06-32-27

[3] Проблемът за антиосманската съпротива на българите по време на османската власт, по-обстойно или само маркиран, е засегнат в почти всички

общи или специализирани изследвания върху историята на българските земи през XV–XVII век. Виж: **Георгиева, Цв.** Антиосманска съпротива на българите през XV – XVII в. – В: Исторически преглед, 1980, № 3, с. 3–20; **Георгиева, Цв.** Светът на българите през ранните столетия на османското владичество XV–XVII в. София, 1997, с. 83–85; **Цветкова, Б.** Героична съпротива на българите против турското нашествие. София, 1960; **Цветкова, Б.** Нови документи за историята на освободителните движения в българските земи през XVII в. – В: ИИИ. Т. XIX, 1967, с. 243–262; **Цветкова, Б.** Нови архивни източници за въоръжената съпротива в българските земи срещу турския феодален гнет през XVI–XVIII век. – В: ИДА, 8, София, 1964; **Цветкова, Б.** Хайдутството в българските земи през XV–XVIII век. София, 1971.

[4] **Цветкова, Б.** Хайдутството в българските земи през XV–XVIII век. София, 1971; **Ангелов, Б., Хр. Вакарелски.** Теми на българската народна историческа епика. От Момчила и Крали Марка до Караджата и Хаджи Димитра. София, 1939; **Богданов, Ив.** Хайдути. София, 1967; **Начев, В.** Горски вървища. София, 1986; **Ковачев, Н.** Нашето хайдушко движение. Велико Търново, 1995; Сб. Прослава на хайдутството. Велико Търново, 1963; **Шабанов, Ив.** Имена от тъмни, робски години (Книга за българските хайдути). София, 1969; **Осинин, Д.** По скали и по орляци. Епопея на хайдутството. София, 1981; **Марков, Ив.** Нестихващ огън. Русе, 2003.

[5] **Раковски, Г.** Българските хайдути. Тяхното начало и тяхната постоянна борба с турците от падения България до днешните времена, Букурещ, 1867. – В: Георги Стойков Раковски. Съчинения. Т. 3. Историография. София, 1984; **Моллов, Т.** Хайдушките песни – между Средновековието и Възраждането. – Електронно списание LiterNet, адрес: http://liternet.bg/publish/tmollov/haidut.htm; **Ненов, Н.** Българска хайдушка епика. София, 1999; **Осинин, Д.** В огледалото на народните песни. София, 1973; **Осинин, Д.** Заплакала е гората. Хайдушки песни. София, 1947; **Осинин, Д.** Хайдутството в народните песни. – В: Българско народно творчество. Т. II, 1961; **Романска, Цв.** Общи особености на българските и сръбските хайдушки народни песни. – В: Сб. Славист. Т. 2. София, 1958, с. 379–407; **Шабанов, Ив.** Имена от тъмни, робски години (Книга за българските хайдути). София, 1969.

[6] **Цветкова, Б.** Хайдутството..., с. 7–77; **Цветкова, Б.** Героична съпротива на българите против турското нашествие. София, 1960; **Георгиева, Цв.** Светът на българите през ранните столетия…, с. 83; История на България. Т. IV. Османско владичество (от XV до началото на XVIII в.). Издателство на БАН. София, 1983, с. 273–276.

[7] **Ангелов, Д.** Българинът в Средновековието (Светоглед, идеология, душевност). Варна, 1985, с. 297–298; **Мутафчиева, В.** В сянката на Азия. Завладяването на България от османците и българските земи в османската

държавна система. София, 1992, с. 20; **Павлов, П.** Бунтари и авантюристи в средновековна България. Родопският юнак Момчил и цар Иван Александър. Велико Търново, 2000, с. 128–135.

[8] **Тодев, И. и кол.** Кой кой е сред българите XV–XIX в. София, 2000, с. 147–148.

[9] В: СбНУ. Т. XI, 1894, с. 25–27; СбНУ. Т. XLII, 1942, с. 5–6; СбНУ. Т. XLIV, 1949, с. 31–35.

[10] **Каракановски, Б.** Превземането на град Ловеч от турците в 1474 г. – В: Сб. Ловеч и Ловчанско, София, 1930, № II, с. 96–100; **Илиев, Б.** Исторически очерци. София, 2008, с. 4–14; **Георгиева, Цв.** Героична съпротива..., с. 45; **Ковачев, Н.** По хайдушките пътеки в Ловчанско. – В: в-к Заря на комунизма, Ловеч, 1.VIII.1968, бр. 92 (1096), година X, с. 3; **Начев, В.** Горски вървища. София., 1986, с. 22–27.

[11] **Каракановски, Б.** Превземането на град Ловеч от турците в 1474 г. – В: Сб. Ловеч и Ловчанско, кн. II, София, 1930, с. 96–100; **Илиев, Б.** Исторически очерци. София, 2008, с. 4–14; **Георгиева, Цв.** Героична съпротива..., с. 45; **Ковачев, Н.** По хайдушките пътеки в Ловчанско. – В: в-к Заря на комунизма, Ловеч, 1.VIII.1968, бр. 92 (1096), година X, с. 3; **Начев, В.** Горски вървища. София, 1986, с. 22–27.

[12] **Цветкова, Б.** Цит. съч., с. 76.

[13] Пак там, с. 77.

[14] **Мутафчиев, П., Мутафчиева, В.** История на българския народ от наченките на живот по нашите земи до българското Възраждане. София, 1995, с. 392. – В: История на България през погледа на историците **Божилов, Ив., Мутафчиева, В., Косев, К., Пантев, А., Грънчаров, Ст**., София, 1993, с. 229.

[15] **Илиева, М.** „Разбойниците / хайдутите" и централната османска власт през втората половина на XV – 80-те години на XVI в. – В: Стандарти на всекидневието през Средновековието и Новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново, 2012, с. 409–421.

[16] **Иналджък, Х.** Османската империя. Класическият период 1300–1600 г. София, 2006, с. 47–57.

[17] Пак там, с. 47–57.

[18] **Мутафова, Кр.** Възможности за изследване на българската история през XV–XVII век в Истанбулския османски архив. – В : България, българите и Европа – мит, история, съвремие. Материали от научната конференция, организирана от ИЮФ, ноември 2006 г., Велико Търново,Унив. изд. Св. св. Кирил и Методий, 2007, с. 146–147 .

[19] **Тодев, И.** Цит. съч., с. 29; **Шабанов, Ив.** Имена от тъмни, робски години..., с. 7; **Трифонов, Ю.** Бележки върху развитието на песните за Новака

у българите и сърбите. – В: Юрдан Трифонов. Избрани студии. Съставители: Надя Данова, Николай Аретов. ЕИ "LiterNet", 2006; Чужди пътеписи за Балканите. Т. 3 Немски и австрийски пътеписи за Балканите. XV–XVI век. София., 1979, с. 188, 241, 425–426, 441–442; Маджарски пътеписи за Балканите (XVI " XIX в.). София, 1976, с. 29, 31, 41; **Цветкова, Б.** Хайдутството …, с. 91.

[20] **Велики, К.** Походите на Михай Витязул на юг от Дунав. – В: Исторически преглед, 1973, № 1, с. 62–72.

[21] История на българите. Късно средновековие и Възраждане. Том II. София, 2003, с. 296.

[22] **Мутафчиева, В.** Кърджалийско време. София, 1977.

[23] В случай, че на територията на дадено село градска махала бъде извършено криминално престъпление, нейните жители са солидарно отговорни за откриването на престъпника и поемат материалните последици, ако той не бъде намерен. В: **Иванова, Св.** Институтът на колективната отговорност в българските градове през XV–XVIII в. – В: Исторически преглед, 1990, № 1, с. 33–44.

„АГА, ОТ ТЕБЕ НЕ СЕ СТЕСНЯВАМ И МНОГО ЩЕ ТЕ НАГЛЕЖДАМ“ – ПРОСТИТУЦИЯТА В ЦЕНТРАЛНИТЕ БАЛКАНИ ПРЕЗ XVI–XVIII ВЕК

Десислава ДИМИТРОВА
Магистърска програма „Културна антропология“, ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“*

Резюме: Извъндомната трудова заетост е характерна за всички поданици на Османската империя, независимо от тяхната конфесионална принадлежност. Една от маргиналните професии, които могат да упражняват румелийските жени, е свързана с „прелъстяването“. „Фахише“ има специално място в битието, поради което заетите с дейността са многобройна прослойка. Създадената своеобразна еснафска прослойка поражда разнообразни въпроси: къде най-често могат да практикуват професията си, към коя конфесионална група могат да се причислят, как ги третира шериатът, предвидени ли са наказания.

Маргиналните професии са една от многото форми на извъндомашна трудова заетост на румелийските жени. Като тяхна своеобразна „емблема” се явяват „прелъстителките”. В Османската империя фахише представляват многочислена обществено прослойка. В следващите редове ще се опитаме да опишем основните „дискусионни казуси”, свързани с проституцията. Къде се разпростира тяхната дейност, към коя етническа група принадлежат „дамите”, налични ли са достатъчно данни да потвърдим, че шериатът определя проституцията като престъпление, какви са наказанията за извършения „не морален акт”. Друг интригуващ въпрос, които завладява съзнанието на всеки „разглеждаш” фахише, е очертаването на нейните физически качества. Тук се сблъскват две коренно противоположни схващания – „илюзорните” представи за дамите, обитателки на харемите, и тезата за „крайната бедност”, привнесена след „катастрофалните османски нашествия”. Казусът с „принципното робско положение” на жените според шериата, битува сред авторите от XIX в. насам. С развитието на историографията и публикуването на

* Четено на Първи мартенски студентски четения (2011 г.)

все повече изследвания, основани на анализиране и обработване на изворов материал, а не на „общоприети постулати и догми" тезата за „неравноправния статут на жените във Исляма", бива отхвърлена[1].

Маргиналните професии, и по-специално проституцията, не са „феномен", характерен само за Османската империя. Тя се среща например и в Холандия. Според Мери Монтегю[2] жените в страната изглеждат така: „Представете си едните под образа на красива честна жена на холандски гражданин, а другите – като бедна градска дама за удоволствие, намацана и нагиздена с шапка с панделки, с обуща от потъмняла сребърна дантела и с оръфана долна фуста – жалка смесица от порок и бедност."[3] Авторката представя своите възгледи за низините слоеве на обществото: „Човек не се отвращава от отблъскващите сакати хора, които се срещат толкова често в Лондон, нито се дразни от досадността на безработните и проститутките, които предпочитат да са мръсни и мързеливи."[4] Подобно „критично" отношение към социално неравноправните групи, почти не се среща сред османците. Една от основните причината вероятно се корени в Исляма като философско учение[5].

В Османската империя първостепенно значение се отделя на шериата и неговите постулати за нормиране на мирогледа на индивида. Оттук естествено се пораждат няколко основни въпроса, които трябва да разгледаме, как ислямското законодателство в неговия османски вид възприема „упражняващите професията и техните клиенти". Според О. Тодорова например коранът изрично забранява проституцията[6]. На подобно, дори по-крайно становище, е А. Чакъджъ – „С други думи, от гледна точка на мъжа, всички жени са потенциални проститутки, зла сила, която може да компрометира хората чрез тяхното сексуално излъчване"[7]. В историографията могат да бъдат открити и коренно противоположни съждения. Подобна теза е застъпена от Маринос Сириянис. Според нея „Шериатът трудно може да докаже проституцията"[8]. За да аргументират своите тезиси горпосочените автори се позовават на Свещения Коран. В две от мединските сури е разгледан този казус: „[Под възбрана са за вас] и омъжените жени, освен [пленничките], които десниците ви владеят. Това е предписанието на Аллах за вас. И отвъд него ви е позволено да търсите съпруги с имотите си целомъдрено, а не с разврат. А на съпругите,

от които сте се възползвали (Под израза "съпругите, от които сте се възползвали" се подразбира временният брак, който в ранните години на Исляма бил разрешен, но по-късно отменен.), дайте в дар задължителната плата. И няма прегрешение за вас в онова, за което се споразумеете след платата. Аллах е всезнаещ, премъдър…"[9] Друг цитат: „На всяка прелюбодейка и всеки прелюбодеец ударете по сто бича и да не ви обземе състрадание към тях, като прилагате религията на Аллах, ако вярвате в Аллах и в Сетния ден! И да присъства на мъчението им група от вярващите! Прелюбодеецът се свързва само с прелюбодейка или съдружаваща и прелюбодейката се свързва само с прелюбодеец или съдружаващ. Възбранено е това за вярващите. А на онези, които набедят целомъдрени жени, после не доведат четирима свидетели, ударете осемдесет бича и не приемайте никога тяхно свидетелство! Тези са нечестивците, освен които след това се покаят и поправят. Аллах е опрощаващ, милосърден. А които набедят своите съпруги и нямат свидетели, освен самите себе си, всеки от тях да засвидетелства четири пъти в името на Аллах, че наистина е искрен[10]… Защо не доведоха за това четирима свидетели? И след като не са дошли със свидетелите, тези са лъжците пред Аллах.[11]… „В стремежа ви към благата на земния живот не принуждавайте слугините си да развратничат; те желаят целомъдрие! Но принудят ли слугиня, то и след принуждаването Аллах [за нея] е опрощаващ, милосърден"[12] и „Този от вас, който не може да се разпростре да встъпи в брак със свободни вярващи жени, тогава – с някои от вашите вярващи момичета, които десниците ви владеят… Встъпвайте в брак с тях с позволението на техните господари и им дайте задължителната плата с добро. Да са целомъдрени, а не развратници, нито такива, които си взимат приятели. Ако извършат прелюбодеяние, след като се омъжат, за тях е половината от наказанието, което е за свободните жени. Това е за онзи от вас, който се страхува от грях."[13]

От тези пространни цитати могат да се направят няколко основни извода. Шериатът се произнася само в случаите на изневяра, а не по повод дейността на професионалистките. „Прелюбодеянието" като акт също има няколко различни измерения. За да бъде доказана вина, са необходими четирима свидетели, които пред кадийската

институция да потвърдят наличието на „неморално поведение". Към това „трудно изпълнимо изискване" трябва да добавим и още един специфичен елемент, мъжът няма право да прелюбодейства със слугините на съпругата си, но с неговите „собствени" може, нещо повече, нейните грехове са опростени. Към тази сложна догматика, добавяме и факта, че за да стане една дама „прелъстителка" ѝ е необходимо разрешението на съпруг, ако е наличен такъв. Подобен случай, на „опрощение" на „харам" при съвместно потъпкване на моралните норми се среща и при употребяващите „градусови напитки".

Именно поради възможното „разнопосочно" тълкование на Свещената книга, сравнително рядко се срещат случаи на засвидетелствана проституция в сиджилите. Обичайна формулировка, вписана в тях, е изписването само на думата „проститутка". Поради тази причини е трудно да се разбере, дали в подобен случай се касае за изневяра, професия или до проява на неморално поведение. Както вече отбелязахме, доказването на проституция е изключително трудоемко, защото наказанието за „наклеветяване" е всъщност по-строго, от това, което ще понесе „отдалият се на сладострастие". Ако ищецът не е познат като целомъдрен, може да бъде обвинен в клевета или неговите „думи" да не бъдат взети под внимание пред кадийския съд. През 1612 г. „Айше хатун, дъщеря на Абдуллах от Топхане, е обвинена от Ризван, син на Абдуллах, че тя е „курва и ползвачка на изкуствен пенис". Няколко месеца по-късно християнка се явява в съда и потвърждава думите на Ризван: „Аз казах, че тя е курва и го заявявам отново, и Аз хвърлях камъни по нейната къща."[14]

През 1615 г. омъжена жена на име Смарагда, дъщеря на Мехдед паша, свидетелства, че някой разлива катран по вратата ѝ, дейност извършвана от съседите ѝ, защото я определят като проститутка. Тя внася своята жалба преди кадията, отговорът му е стандартен в случаите на наклеветяване. Ищцата трябва да докаже своето целомъдрие, като доведе осем свидетели (мюсюлмани) и един свещенослужител, които да свидетелстват пред кадийския съд, че Смарагда е почтена и уважавана в обществото дама.

Въпреки трудното удостоверяване на „проституция", при неопровержими доказателства османското право предвижда и разнообразни наказания. Те варират от „публичен бой с пръчки" до „яздене

на магаре с лице към опашката". Мустафа Али отбелязва в своето пътешествие до Египет, че жена язди магаре с глава към опашката му в знак за осъдителното ѝ поведение[15]. За подобно наказание свидетелства и Мехмед Нешри, при управлението на Мехмед II „няма курви, той екзекутира всички прелюбодейци, отрязвайки корените на това зло"[16]. В наказателния кодекс изрично е упоменат срок от няколко дни за виновния да се покае. В съответствие с ферман, издаден от султан Селим II Хан през 1567 г., провинилият се трябва да напусне населеното място с цялото си семейство. Разстоянието и периодът на експулсиране се различават значително през различните векове. В началото на осемнадесети век е заточено момиче на име Грете, от о. Хераклион. Тя „моли" местните власти да ѝ издадат разрешение да се засели в западната част на острова. През 1567 г. се издава ферман за Истанбул, които гласи, че в града трябва да се отстранят всички видове неморалности, включително механи, кафенета, игри на зарове и проституцията[17]. През 1703 г. в Одрин е издадена заповед за регистрацията на „прелюбодействащи жени с долни мъже" „от квартал до квартал и от къща до къща". Разбира се, не навсякъде в империята имат негативно отношение към „прелъстителките"[18]. През 1743 г. в Дамаск, местният кадия, жени дъщерите си в продължение на седем дни, за мъже от различни слоеве на обществото, на пировете присъстват и се дава специална вечеря на проститутките в града[19].

Интересно кадийско решение относно „премахването" на прелюбодействащите в София ни представя Евлия Челеби в „За едно наказание на жените на еничарите, които много страдат за тях": „Нямаше по-голяма сензация в този град от годежите на еничарите с младите красавици. След като почти всички се сгодиха, прекараха доста приятно медения месец, скоро последван от повсеместно изоставяне и дори пълно овдовяване. Когато великият везир напусна София, за да иде на лагер в Ниса, не без мъка успя да отстранят красавиците, които жалеха твърде много за еничарите, за да не пожелаят да ги последват. Видях да докарват в каруци цяла група заловени, че тайно (се придвижват), които заплашиха при повторен случай с обичайна за Турция неприятна церемония : поставят котка в гащите им, обикновено много широки, бедното животно, което шибат без-

милостно, не е в състояние да кротува там …"[20]. През 1623 г. жителите на „Касъм Челеби" в Битоля поискали от града да бъде изгонена съпругата на Ахмед бей, която събирала в къщата си разбойници и проститутки. През същата година хората от махала „Хамза бей" в същия град пледират за изселването на две проститутки, които събирали „разбойници и левенти и ставали кървави свади". На 17 май 1620 г. англичанинът Мънди отбелязва: „Видях още едно наказание, наложено на две жени, по-младата заради проституция, постарата за сводничество. Бяха ги качили върху магарета, лицата им омазани със сажди, кал и мръсотии, главите, раменете и гърдите им покрити с вътрешностите и червата на овце и други животни заедно с изпражненията им и в този плачевен вид ги разкарваха през улиците на Галата и др"[21].

Ако приемем, че шериатът се прилага системно и стриктно, можем да открием и няколко вратички при отсъжданията, свързани с прелюбодейство. Глобите ще бъдат по-малки, ако дамите са неомъжени или са робини. Въпреки това облекчение, не изглежда практиката да се „възползва" от него. Според Фикрет Ялмаз през XVI в. в Едремит, повечето проститутки са неомъжени мюсюлмански жени от района, често моряци ги продават на местните сводници. Християнки проститутки се появяват само в малък процент от случаите. Дамите с отсъстващо или с получено съгласие на съпруга им, се описват като „ареб фата". Такива случаи изобилстват в архивите и това обикновено води до експулсирането на проститутка от квартала. През 1612 г. например някои жители на Кяфер Субашъ обвиняват Айше, с псевдоним Казганджъ хатун, че води в дома си неприлични младежи (левенти).

Освен отношението на шериата, друг важен елемент, касаещ „осмислянето на ролята", която заемат проститутките в Централните Балкани, е свързан с техния етнически произход, както и този на „клиентите" им. Нека започнем с „произхода" на дамите. Професията е „притегателна сила", без значение на „вяра и етнос". Към нея се насочват както представителки на висшите слоеве, така и тези, които са с „отклонение от нормата". Разликите са в последствията, а именно: „Пренебрегнатите съпруги от висшите слоеве знаят как да се удовлетворяват. Изневярата на жената не опозорява мъжа в Турция –

това засяга неговите роднини и предимно оня, който е подписал брачния договор. … Турците има два вида развод. Те стават пред кадията, който ги регистрира. Първият разделя страните само по отношение на брачното легло. Вторият е пълна раздяла, при която съпрузите нямат вече никакви връзки. Мъжът е задължен да плати на жената сумата, която е посочена в брачния договор, а жената има право да се омъжи повторно. Ако след подобен развод и в случай, когато той е предизвикан от изневяра на жената, мъжът отново поиска да се свърже с нея, той е длъжен да се подчини на едно тежко условие: трябва да я види обезчестена от друг мъж в присъствието на кадията и някои свидетели. Но случаи от подобен род са редки[22], а наказанията за онези, принадлежащи към ниските социални слоеве, са по-сурови „Погледнахме за него и нашият домовладелец позна сред войниците своя циганин, с одърпан вид, променени дрехи, качен на едно магаре с една лека жена". „…Като вързахме ръцете на роба, циганина и леката жена, изпратихме вест на съдията на казата Кьосе Шабан."[23]

За произхода на „дамите с екзотична професия" ни дава сведения и Плеквил. Авторът с назидателен тон описва кого трябва да удостоят с честа да работи „древната професия". В записките си за 1789 г. той отбелязва: „Жените им (на българите) са надарени с голяма красота и съчетават хармонично развитото тяло и съвършенството на формите с преимуществото на високия ръст и благородна походка. Сластолюбивите източни монарси трябва по-скоро сред тях, а не сред черкезките, да търсят розите на любовта, предназначени да украсяват техните хареми…"[24] Освен българки, заемащи тази длъжност, налични са данни и за мюсюлманки. Те приемат псевдоними, за да могат по-„картинно" да обрисуват положителните си качества. Типичен пример е една дълга поема за „прелести" на Истанбул, Шехренгиз. От края на XVIII в. творбата приема името Нигяр-наме и е допълнена от Азизи. Авторът се отклонява от „досегашните догми" и включва в произведението и описание на проститутки. Техните имена (псевдоними), внушават възвишеност: Сачлъ Земян (с дълга коса), Пепба Аяни (източника на памука), Къз (девойка), Айше Дженнет (рай), Чинян Бани Ла-лпяре (малкият рубин), Джамиле Ак (бяла).

Описвайки етническия състав на „еснафа" е редно да отделим няколко думи и за циганите. През 1530 г. султан Сюлейман I издава „Закон за циганите във вилаета Румелия." В него е поместена следната клауза: "Жените на циганите в Истанбул [Цариград], Едирне [Одрин], Филибе [Пловдив] и София, които са предприели да вършат непозволени от закона деяния [т.е. да проституират], плащат всеки месец по 100 акчета [много висока сума, съизмерима с дължимите данъци в империята за година]".

Западноевропейските пътешественици също не остават безразлични към жените и техните нрави в Османската империя. За насладата от свободния живот Руджер Бошкович пише: „Всички турски арабаджии следваха михмандъра единствено за да се насладят няколко дни на свободен живот с жени и вино. В този град разюздаността достига своя връх, което е срам за християнството. Навсякъде се срещат подозрителни кръчми, пълни с опозорени момичета, които проституират най-скандално и без свян."[25] Въпреки критичното отношение на Бошкович, не може да се пренебрегне фактът, че външният вид на дамите в Румелия, занимаващи се с „древната професия", е изключително добре поддържан. За тях се полагат грижи в хамамите „Най-сетне те няма какво повече да желаят, след като са им премахнати космите, подредени и сплетени косите, почернени веждите, миглите и боядисани в жълто-оранжев цвят ноктите на ръцете и краката"[26]. На подобно становище е и Евлия Челеби, описвайки жените във Враца: „Жените му са много разпуснати и са надянали оглавници на мъжете. Целта ми не е да ги осъждам, а да бъдат поучени небрежните."[27] и „Жените тук са много встрастени към спиртните напитки и занаятчийските работи – те сами наглеждат дори работата на мъжете."[28]

Не по-малко интересни са желаещите да опитат от „насладата, предлагана от дамите". Техният етнически състав също е разностранен, едно обаче може да се заключи, че в по-голямата си част, „клиентите" са на държавна военна служба. Евлия Челеби описва един подобен случай с възмущение, което, разбира се, не е породено от „порочността на акта", а от факта, че са му откраднати голяма сума пари: „Погледнахме за него и нашият домовладелец позна сред войниците своя циганин, с одърпан вид, променени дрехи, качен на едно

магаре с една лека жена" … „Като вързахме ръцете на роба, циганина и леката жена, изпратихме вест на съдията на казата Кьосе Шабан."[29] Пътешественикът ни съобщава и за „временните бракове" между еничари и българки[30]. През 1675 г. в Одрин на ежегодните тържества (панаир) на града, се разиграва пиеса на която актьорите, се превъплъщават в двама пияници, две млади проститутки, и един войник, а сюжетната линия се развива в кервансарай. През 1579 г. в един от кервансараите в близост до Юскюдар има отделени специално две „стаи" за проститутки. Според Мустафа Али например еничарите са на лов за „красавици по кръчмите". През 1596 г. османските власти арестуват и осъждат „пет жени и един моряк". „Дамите" – на телесно наказания с пръчки, а „клиентът" губи своята държавна длъжност. През 1615 г. Сандърс отбелязва: „османският войник губи своите добродетели, изтощен от вниманието на жените" откъдето може да се предложи работната хипотеза, че в „тила" на османската армия присъстват и „прелъстителки".

Основният контингент от „клиентите", освен военни, са и не особено заможни „господа". Те не могат да си позволят голям брой наложници, но въпреки това има и изключения от правилото, когато „имотни" левенти, прекарват дните си в „забавления", любима тема за „вдъхновение" на османските белетристи.

Налични са сведения за насилствено склоняване към проституция. След жалба до кадията, шейх-юл ислямът Абдуррахим издава: „Заповед от каймакамина на Силистра до кадията в казата Хаджиоглу Пазарджик … Жителката на село Каба сакал от спомената каза, Фатма ханъм, е подала изложение за изнасиленото си състояние до дивана на Силистра. Жителите на спомената каза Йеляджеоглу Хасан, Халил, зет му Дели Ахмед и Пендар Емир от село Богдан и Чакъроглу баше от село Каба сакал посред нощ нападнали дома ѝ, насила я изкарали от жилището ѝ и пред сборище от мъже я карали да се върти и танцува в къщата им, в лозята и по полето с различни хора денем и ношем пиели вино", вършели насилие, а в „техните лоши дела много жители са им били ятаци"[31].

Друг важен въпрос, свързан с проституцията, е „Къде могат се де осъществяват срещите на сладострастниците". Според пътешествениците свърталище на „разврат" са кервансараите, баните и

„мейханетата". Едно пространно описание „хвърля светлина върху местата на контакт".

„Въпреки строгостта на правителството, някои жени от бедната класа лесно тръгват с мъже заради пари. Сред богатите в Турция, както и в Европа, са познати любовни връзки. Но в страна, където жената излиза рядко, където е заобиколена от родните на мъжа си или от робини, заинтересувани да я наблюдават, тези интриги, разбира се, създават безброй пречки… Почти винаги там жената прави първите предложения. Щом забележи мъж, който изглежда добре и когото харесва, тя използва някоя възрастна жена и се осведомява за всичко, от което се интересува.… Тя излиза с обикновените си придружители и отива при роднини, приятелки или освободена и омъжена робиня, оттам под различни предлози отива при друга робиня или при някоя еврейка, понякога при трета робиня, сама или придружена от доверено лице. Там именно бива въведен мъжът, често преоблечен като жена. Срещите са толкова чести, колкото позволяват обстоятелствата, без особено да се рискува. Използва се отсъствието на мъжа – времето за молитва в джамията. Ако жената е сигурна в своите робини, което било твърде рядко, тя може да вмъкне някой мъж в харема.

Хамамът също може да послужи като място за срещи, когато с пари се осигурява дискретността на лицата, които работят тук, и сигурността, че двойката не ще бъде обезпокоена.

В Цариград и другите големи градове еврейки и арменки носят из харема за продан скъпи платове, бижута, парфюми, дреболии и бонбони. Повечето от тях са опитни матрони, в чиито ръце се намират всички любовни интриги. Известно е, че преследвана любов винаги намира средства да се отърве от бдителността на надзирателите. Тъй като тайните разговори биха предизвикали подозрение и понеже турските жени почти не знаят да пишат, тези матрони поддържат кореспонденцията им чрез подреждането на цветя в букета, чрез разположението на различните цветове или разнообразни други подходящи знаци …"[32]

Евлия Челеби, преминаващ през множество кервансараи, забелязва разрушената крепост в град Кара Гюверджинлик: „Всеки яде, пие, пренощува и отминава срещу заплата. Някои невъздържани хора

отсядат и отминават. Прочее, има много достойни за обичане девойки, които стоят край пътя, по пазара и когато видят някой пътник, викат: Ага, погледни мене и яденето. Моят хляб е бял и чист, къщата ми и горе, и долу е чиста. От нейната белота по-бяло не се е виждало. От тебе не се стеснявам и много ще те наглеждам". Говорейки такива любезности, които точно улучват сърцето, те те настаняват щеш-не щеш в мястото, което искат, възвеличават те, след което те оставят, но не ти прощават нито една чупена пара. Ако се случи (някой) да не им даде платата, всички жени отново се стичат и му хвърлят един бой"[33].

Освен сараите и хамамите, в империята са предвидени и специални домове, известни след XIX в., като публични. Тук е моментът да предложим работна хипотеза, за наименованието и местонахождението на т.нар домове в Румелия. Авторът на тези редове приема, че те се намират в „махали" с преобладаващо население от цигани. А наименованията на сградите са – еврейски домове. Веднага възниква въпросът, защо еврейски и защо в подобни квартали. От множеството преведени и публикувани документи за покупко-продажба има само един, в който се описва закупуването на еврейски дом. Като домът е собственост на мюсюлманка. За обозначаване на жилище на евреи, се вписва само „къща", какъвто е стандартът. Именно поради тази причина, може да се твърди, че публичните домове се наричат „еврейски дом". Тяхното вътрешно разпределение също способства за осъществяването на „дейността", пространството е значително по-голямо от „стандартното" двустайно жилище. Нещо повече, собственият имот на „продавача", обозначен с къща, е в близост до „еврейския дом". Ето и документа: „Хюджет за еврейски дом на бояджията Менля Али. Причина за написване на настоящия документ стана Менля Али, син на Ибрахим. В негово присъствие жителката на махала Елхадж Хамза в големия град София – Емине хатун, дъщеря на Мустафа, се яви пред шериатския съд и заяви и декларира: „Продадох със законна и окончателна продажба при условия, приети и съгласувани от двете страни, изключващи всякакви недоразумения, на споменатия Менля Али за 90 гроша еврейски дом, който е моя собственост. Той се намира в махала Сунгурлар в големия град София и граничи, от една страна, с другия

мой имот, от втора страна – с имота на Ешшейх Мехмед, от трета страна – с частния път и от четвърта страна – с обществения път. Състои се от 6 стаи на горния етаж, 6 стаи на долния и 7 дюкяна. За него се плаща ежемесечен наем за място по 36 акчета на имамите на свещения месджид „Кара Касъм" … Отсега нататък еврейският дом, намиращ се в посочените граници, става собственост на споменатия Менля Али…"[34].

По странна историографска традиция, наложена от запад, османското публично пространство се приема като приоритетно мъжко. Но подобна постановка не е подкрепена, нито от авторите, съвременници на класическия османски период, нито от официалните документите на местната власт. Доколко е дискриминационен ислямът към дамите и тяхното „публично поведение", ни обръща специално внимание Мери Монтегю. Тя представя една по-различна от стандартните трактовки употреба на хиджаб, а именно ползата му за разпространението на „разврата". В едно от своите писма до сестра си забележителната дама пише: „Може да си представиш колко успешно ги предрешава тази дреха, че високопоставена дама не може да се различи от нейната робиня. Невъзможно е и най-ревнивият съпруг да познае жена си, ако я срещне, а никой мъж не смее да докосне или проследи жена по улицата. Този постоянен маскарад им дава пълна свобода да следват влеченията си без опасност да бъдат разкрити. Най-обикновеният начин за тайна любовна връзка е уреждането на среща в еврейските магазини, които, както е известно, са така удобни за тази цел, както и нашите индийски къщи. Освен това дори жени, които не са възползват от тези възможности, не се колебаят да ходят там да купуват дреболии и се ровят из богатите стоки … Знатните дами рядко допускат любовниците им да разберат кои са и те трудно може да ги открият, дори много рядко успяват да отгатнат името на жена, с която са си пишели повече от половин година. Лесно можеш да си представиш, че броят на верните съпруги е много малък в страна, където няма защо да се страхуват както на този свят – от недискретността на любовниците си, понеже много жени имат смелостта да подържат такива връзки, така и на онзи свят – от всички наказания, с които ни заплашват, на турските девойки подобно нещо никога не се проповядва….Изобщо смятам, че туркините са единствените свободни хора в империята."[35]

Харемът на султана, също е „подвластен" на „ниски страсти". „На султана е позволено да отведе в леглото си девственица само по големи празници или по случай някои необичайни празненства, или при получаване на добра новина", за отвратителните навици на пажове и жени „Най-отвратителните пороци, най-покварените особено много не само между пажовете, но и между жените … Въпреки бдителността на евнусите и на възпитателките и колкото и голяма да е тя, тези необуздани влечения не могат да бъдат изкоренени… Най-долен произвол цари в помещението на жените… Въпреки предупрежденията за участта, която ги очаква, ако бъдат уличени, силата на страстта ги кара да пренебрегват всичко. Уви, много от тия млади безрасъдни момичета, хванати, биват завързани на две и хвърлени от прозореца на сарая в Мраморно море. Само при Мустафа III е имало няколкостотин, които станали жертва на извратеността на фантазията си. И сега, въпреки че надзирателката употребява най-строги мерки, за да поддържа реда и нравите в султановия харем, не минава година без подобни жертви…"[36].

Трябва да отделим и няколко реда на мъжката проституция. Шериатът е с подчертано толерантно отношение към хомосексуалността. В такава среда е съвсем естествено да се създаде добре разпространена мрежа от мъже, отдадени на професията. Те често биват описвани като желани, търсени и по-високо платени „любовници" от жените. Евлия Челеби в едно от многото си „кръстосвания" из Османската империя ни оставя красноречиво описание на „красиви момчета роби, използвани по същия начин като техните приятелки". Мъжете „прелъстители" обаче имат една съществена разлика от дамите, а именно мястото на което „работят" – обществените хамами. За тяхното добро функциониране се грижат масажисти и фризьори. Мурад Бардакджи създава впечатляващ текст със заглавие „Сърцераздирателна книга на масажистите". В нея се описват единадесет истории на масажисти. Според Сирианис текстът е създаден от Дервиш Исмаил, който е кетхуда-я нахамджъян през 1685 г. Евлия Челеби споменава, че субашията изготвя специален регистър за тези момчета, които са изнасилени или проституират. Да бъдеш вписан в подобен „списък" е постоянно „петно върху репутацията", което може да бъде отстранено само ако

„мъжът" работи в обществена баня или успее да се прикрепи към някой достоен покровител като слуга. „Масажистите" имат собствена гилдия, в която се спазва строга йерархия, въз основа на възрастта и опита. Някои от „учителите" не работят постоянно в една и съща баня, а обхождат всички из близките градски пространства. Що се отнася до произхода им, те в повечето случаи принадлежат към ниските социални слоеве – момчета, моряци или работници, които са изнасилени или уловени в сексуални актове с мъже, което автоматично ги причислява към „гилдията на работещите в хамам."

Налични и са кадийски дефтери, описващи основателна причина за развод „Ако той би поискал от жена си същата благосклонност, която е свикнал да получава от мъжете-роби, разрешено ѝ е да се яви пред кадията, за да иска наказанието на мъжа и дори развод. Кадията ѝ го дава, ако родителите ѝ я подкрепят и ако истинността на оплакването се потвърждава от репутацията на мъжа. За да се спести на жената срамът да твърди с положителност подобно нещо в присъствието на съда, тя трябва да прибегне до условен знак, да обърне пантофите си."[37]

Евлия Челеби забелязва и „някои странности" по нашите земи. Преминавайки през град Аврет Хисар, пътешественикът описва следното: „Това е оживен град, прочут с името Женска крепост, целият му народ е строен, висок и приказлив като жени. Мъжете му изпитват склонност към женското облекло"[38].

Описвайки „силните страсти", е необходимо да обърнем поглед и на законните спомагателни средства, които някои от мъжете се налагало да употребяват. „След това капуджията говори за себе си и сподели с нас своята болка. Той тъжно се оплакваше, че не може както преди да носи радост и удоволствие в харема си. Този човек на четиридесет и няколко години, от друга страна, беше як и добре сложен. Отрано злоупотребил с удоволствията, за което съжаляваше, сега той бе принуден да прибягва до опиат, съставен от много силни и възбуждащи вещества, за да изпълнява своите съпружески задължения през нощта в четвъртък срещу петък, според предписанията на Мохамед ...

Когато вече бяхме излезли, гръцкият лекар ни осведоми, че в харема на този човек имало трийсетина робини грузинки и черкезки,

предназначени да прислужват на съпругата му – млада принцеса… След този брак лекарят му бил предписал възбудителни средства и го посещавал редовно, за да се осведомява за ефектите му…"[39].

Съвсем на друго становище за османските мъже е англичанката Мери Монтегю, която явно попада на точния мъж в лицето на Ахмед бей: „Не можете да си представите колко е очарован от възможността да разговаря свободно с мен. Обясни ми много арабски стихотворения, които, както забелязах, по стъпки не се различават от нашите …любовните им изрази са много страстни и живи. Харесва ми много и наистина вярвам, че трябва да се науча да чета арабски …Духовит е и по-учтив от много християнски благородници. Забавлявам се много добре с него …"[40].

Дотук разгледахме, как и кой се отдава на проституция, но не и на какво се дължи широката ѝ популярност. Освен финансовите предпоставки за разрастване и развитие на проституцията, друг основен „фактор" е липсата на трайно местожителство. В империята най-сигурният белег за „благосъстояние" е местожителството – системата на колективната отговорност гарантира на империята от плащането на данъци до спазване на колективно „приети" норми на поведение[41]. При отсъствие от „системата", поданникът е потенциална „заплаха" за обществения ред и морал. Именно от това „право" се възползват най-често трудещите се в маргиналните професии, което почти автоматично ги препраща към етническите групи, които са подвластни в значителна по-малка степен на системата, като цигани, роби, различни номадски групи. За етническа група извън „закона" свидетелства жалбата от с. Сърбци паша (днес с. Долно Сърбци, Битоля) от 1634 г. "Цигани чергари често идват в нашето село, живеят по празните къщи и плевни ... крадат кокошки, агнета, овце и дрехи и секат околните дървета и гори. От тях имаме само големи вреди и молим да им се забрани да идват в нашето село." За отдаване на „маргиналната професия от цигани" ни оставя свидетелство католическия епископ Антон Стефанов през 1680 г. „Пашовите хора, т.е сбирщина полицаи на никополския паша, взеха насила коня, който носеше багажа на епископа, за да им докарат от 5 мили далеч нечестни циганки"[42]. Капитан Шад също попада на проститутки "В Хасалар (с. Гецово, Разградско) ... срещнахме първите леки жени в Осман-

ската империя. Те бяха две разпуснати моми от племето на тази нещастна нация, която във Франция обикновено наричат "египтяни" или цигани."[43] Полякът Адам Готардовски свидетелства, че циганите от с. Мадара, Търговишко, „търгуват с тялото си като със стока без срам, за което турците им плащат според хубостта"[44].

Другата основна предпоставка за развитието на проституцията в Румелия е „институцията на робството". Според шериата робинята може да бъде „употребявана" само от своя собственик. Това правило може да бъде пренебрегнато с временните бракове „Има един вид по-низш брак, наречен капия. Договорът се сключва също пред кадията, но важи за ограничен срок и се уговаря една сума, която съпругът трябва да даде на жената, ако я отпрати след изтичане на срока. Тези бракове са били създадени за удобство на чужденците и пътешествениците, като се спазва благоприличие."[45] В кадийските дефтери се вписват такива бракове, макар и рядко. Тези бракове са отбелязват като "наках мутаа" при шиитите и "наках мисяр" при сунитите. Една мутаа трае от няколко часа, до три месеца. Причината те да са въведат е освен „за задоволяване на плътски страсти" и, за да обслужват хаджийските потоци. Както е известно на хадж може да отиде само омъжена жена, придружена от своята половинка (или мъжки пълнолетен наследник, брат, баща и т.н) или дама извън възрастта за хайд[46]. Ако обаче не е наличен представител на „силния пол" в живота на мюсюлманката, тя може да сключи „наках мисяр" за срока на поклонение. Ето какво е мнението за хаджийските бракове на Осман бей „За да угодят на Бога, неомъжените жени прибягват към различни лъжовни средства и са измислили между другото така наречените хаджийски бракове.

Съвсем различна е подбудата на мюсюлманин да подпише мисяр, защото той може да има законна съпруга и множество „временни". Преди сключването им се подписва договор-разписка, в който се указва срокът на "брака" и сумата, която жената ще получи. Някои съвременни автори тълкуват този вид съюз като „нищо друго, освен проституция с касови бележки", но както и да бъде определен временният брак е напълно законен според Шериата. За това разказват хадиси на Бухари, Муслим и Абу Давуд, които са сахих[47]. Те твърдят, че "Пратеникът на Аллах" институционализира времен-

ния брак след битката при Хунаин (630–631г.). Разпределянето на плячката, сред която жените на бедуините, става причина за брожения сред мюсюлманите.

Друг начин, освен „временния брак", за практикуване на проституция е покупко-продажбата. Най-често може да се осъществи в кервансараите, там отсяда „господарят със своите подчинени", продава своята робиня и след определен брой часове „възвръща правото на собственост над своята стока". За разпространението на подобна практика говори ферман от 1564 г., в който на кадията на Прилеп се заповядва подобни фалшиви покупко-продажби на робини да не се допускат и да не се позволява „одаите на робините" да се превръщат в свърталище на съмнителни типове[48]

Проституцията е важна и неотменна част от всекидневния живот в Османската империя. Тя предоставя едно от основните забавления на раята. Поради противоречивото отношение на Шериата към проституцията, въпреки че проституцията остава в сянката на „незаконното", тя се възприема като „необходимото зло". Фактът, че османското право санкционира с „публично опорочаване" и „изселване" уличените „сладострастници", показва че прелюбодеянието не се приема като „углавно престъпление". Нещо повече в закона се предвижда и специална клауза за узаконяване на „злодеянието", а именно чрез т.нар. временни бракове, като срокът за тях варира от три часа до три месеца.

Въпреки общоприетата норма, наложена от пътешествениците за единния етнически състав на проститутките, кадийските регистри категорично отхвърлят подобно становище. В тях прозира голямото разнообразие на дами, заети в професията. Можем да отхвърлим и друго погрешно схващане, че „робската институция е основният проводник" на „нисък морал". Както се отбеляза в изложението, повечето проститутки са лично свободни, по-често неомъжени, без значение от религиозната принадлежност. По-често могат да бъдат срещнати проститутки мюсюлманки в големи населени места, а в по-малките центрове на кази и касаби се откриват повече християнки, заети в „бранша". Това, разбира се, е само работна хипотеза.

Проституцията се приема като символ на нисък статус в „професионалната йерархия", тя е на последна позиция и сред марги-

налните извъндомни заетости. Но едва ли може да се отрече, че всъщност проститутките са най-еманципираните жени в империята, не само единствените които плащат данък, но и единствените, на които е позволено да прекрачват всички разграничителните линии, свързани с „пространствени", религиозни и социални разделения.

БЕЛЕЖКИ

[1] "Не ще погубя деяние на никой от вас, нито на мъж, нито на жена. Вие сте един от друг." [3:195] – www.islamforbulgaria.com/koran/quran/index.htm (проверено на 06. 02. 2012 г.)

[2] Англичанка, представителка на аристокрацията, високо образована, близка до идеите на Просвещението и епистоларната литература на XVIII век. През 1716 г. съпругът ѝ е назначен за посланик на Англия в Константинопол. Двамата пътуват по маршрута Виена – Белград – Ниш – София – Пловдив – Одрин – Константинопол. В серията писма, авторката представя своите впечатления от пътешествието си.

[3] Балканите през погледа на две английски пътешественички от XVIII в. София, 1979, с. 41.

[4] Балканите през погледа на две английски пътешественички …, с. 38.

[5] **Шиваров, С.** Представата за „бедност" в Исляма. Според основните канонични текстове. с. 90. http://www.nationallibrary.bg/fce/001/0106/files/16_br-5-6_2011.PDF (проверено на 04.02.2010 г.)

[6] **Тодорова, О.** Жените от Централните Балкани през османската епоха (XV–XVII век). София, 2004, с. 395.

[7] **Çakýcý, A.** Immoral Earnings: Portraying Prostitutes in Ottoman Turkey. p. 47. http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2010/04/cakicipaper.pdf

[8] **Sariyannis, M.** Prostotution in Ottoman Istanbul, late sixteenth-early eighteent century. p. 63. http://www.academia.edu/1809342/Prostitution_in_Ottoman_Istanbul_Late_Sixteenth-Early_Eighteenth_Century (проверено на 06.02.2012 г.).

[9] Свещения Коран (превод на Цв. Теофанов), Сура Жената (Ан-Ниса). http://www.al-shia.org/html/bul/page.php?id=7&page=4 (проверено на 06.02.2012 г. Авторът предпочита този превод на въпросната суна).

[10] Свещения Коран (превод на Цв. Теофанов), Сура Светлината (Ан-Нур) 24, айят 1-6. http://www.islamforbulgaria.com/koran/quran/index.htm (проверено на 06.02.2012 г.)

[11] Свещения Коран (превод на Цв. Теофанов), Сура Светлината (Ан-Нур) 24, айят 13. http://www.islamforbulgaria.com/koran/quran/index.htm (проверено на 06.02.2012 г.)

[12] Свещения Коран (превод на Цв. Теофанов), Сура Светлината (Ан-Нур) 24, айят 33. http://www.islamforbulgaria.com/koran/quran/index.htm (проверено на 06.02.2012 г.)

[13] Свещения Коран (превод на Цв. Теофанов), Сура Жените (Ан-Ниса) 4, айят 24-25. http://www.islamforbulgaria.com/koran/quran/index.htm (проверено на 06.02.2012 г.)

[14] Английски пътеписи за Балканите (края на XVI – 30-те год. на XIX в.). София, 1987, с. 70.

[15] **Mustafa, A.** Ali's Description of Cario of 1599. Konya, 1975, p. 41.

[16] **Нешри, М.** Огледало на света. История на османския двор. София, 1984, с. 56.

[17] **Sariyannis, M.** Prostotution in Ottoman Istanbul, late sixteenth-early eighteent century. – Turcica, 40, (2008), p. 37 - http://www.academia.edu/1809342/Prostitution_in_Ottoman_Istanbul_Late_Sixteenth-Early_Eighteenth_Century (проверено на 06. 02. 2012 г.)

[18] **Özkan, A.** Anonim Osmanlý Tarihi, Ankara, 2000, p. 16.

[19] **Sariyannis, M.** Prostotution in Ottoman Istanbul, late sixteenth-early eighteent century. – Turcica, 40, (2008), p. 63. - http://www.academia.edu/1809342/Prostitution_in_Ottoman_Istanbul_Late_Sixteenth-Early_Eighteenth_Century (проверено на 06.02.2012 г.)

[20] Румелийски делници и празници от XVIII в. София, 1978, с. 256.

[21] Английски пътеписи за Балканите (края на XVI – 30-те год. на XIX в.). София, 1987, с. 70.

[22] Румелийски делници и празници от XVIII в. София, 1978, с. 252.

[23] Евлия Челеби Пътепис (превод от османотурски на Ст. Димитров). София, 1972, с. 132–133.

[24] Румелийски делници и празници от XVIII в. София, 1978, с. 261.

[25] **Бошкович, Р.** Дневник на едно пътуване. София, 1975, с. 73.

[26] Румелийски делници и празници от XVIII в. София, 1978, с. 255.

[27] Евлия Челеби. Пътепис. (превод от османотурски на Ст. Димитров). София, 1972, с. 59.

[28] Евлия Челеби. Пътепис…, с. 59.

[29] Евлия Челеби. Пътепис…, с. 132–133.

[30] Румелийски делници и празници от XVIII в. София, 1978, с. 256.

[31] Османски извори за историята на Добруджа и Североизточна България. София, 1981, с. 38.

[32] Румелийски делници и празници от XVIII в. София, 1978, с. 247.

[33] **Евлия Челеби**. Пътепис…, с. 102.

[34] Извори за българската история. Турски извори за българската история, Т. XXI. София, 1977, с. 344.

[35] Балканите през погледа на две английски пътешественички от XVIII в. София, 1979, с. 94.

[36] Румелийски делници и празници от XVIII в. София, 1978, с. 249–250.

[37] Румелийски делници …, с. 253.

[38] Евлия Челеби…, 1972, с. 127.

[39] Румелийски делници и празници от XVIII в. София, 1978, с. 254.

[40] Балканите през погледа на две английски пътешественички от XVIII в. София, 1979, с. 75–76.

[41] **Иванова, С.** Институцията на колективната отговорност в българските градове през XV–XVIII в. – В: Исторически преглед, 1990, № 1, с. 33–44.

[42] Документи за католическата дейност в България през XVII в. София, 1993, с. 487.

[43] Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XVIII в. София, 1986, с. 363.

[44] **Тодорова, О**. Жените от Централните Балкани през османската епоха (XV–XVII век). София, 2004, с. 397.

[45] Румелийски делници и празници от XVIII в. София, 1978, с. 251.

[46] **Ходжа, Х.** Само за жената. с. 10. http://www.way-to-allah.com/bul/documents/Samo_za_jenata.pdf (проверено на 06.02. 2012 г.)

[47] Христоматия по Исламу. Состав. С. Прозоров. Москва, 1994, с. 47–86.

[48] **Тодорова, О.** Жените от Централните Балкани през османската епоха (XV–XVII век). София, 2004, с. 397.

БИБЛИОГРАФИЯ

Çakýcý, A. Immoral Earnings: Portraying Prostitutes in Ottoman Turkey. - http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2010/04/cakicipaper.pdf

Mustafa, A. Ali's Description of Cario of 1599. Konya, 1975.

Özkan, A. Anonim Osmanlý Tarihi. Ankara, 2000.

Sariyannis, M. Prostotution in Ottoman Istanbul, late sixteenth-early eighteent century – Turcica, 40, (2008), http://www.academia.edu/1809342/Prostitution_in_Ottoman_Istanbul_Late_Sixteenth-Early_Eighteenth_Century

Английски пътеписи за Балканите (края на XVI – 30-те год. на XIX в.). София, 1987.

Балканите през погледа на две английски пътешественички от XVIII в. София, 1979.

Бошкович, Р. Дневник на едно пътуване. София, 1975.

Документи за католическата дейност в България през XVII в. София, 1993.

Евлия Челеби. Пътепис (превод от османотурски на Ст. Димитров). София, 1972.

Иванова, С. Институцията на колективната отговорност в българските градове през XV–XVIII в. – Исторически преглед, 1990, № 1.

Извори за българската история. Турски извори за българската история. Т. XXI. София, 1977.

Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XVIII в. София, 1986.

Нешри, М. Огледало на света. История на османския двор. София, 1984.

Османски извори за историята на Добруджа и Североизточна България. София, 1981.

Свещен Коран. Превод от арабския оригинал Цветан Теофанов. София, 2008.

Тодорова, О. Жените от Централните Балкани през османската епоха (XV–XVII век). София, 2004.

Ходжа, Х. Само за жената. http://www.way-to-allah.com/bul/documents/Samo_za_jenata.pdf

Христоматия по Исламу. Състав. С. Прозоров. Москва, 1994.

Шиваров, С. Представата за „бедност“ в Исляма. Според основните канонични текстове. http://www.nationallibrary.bg/fce/001/0106/files/16_br-5-6_2011.PDF (проверено на 06.02.2012 г.).

„НА ТРАПЕЗАТА“ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ ПРЕЗ ПОГЛЕДА НА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИТЕ ПЪТЕШЕСТВЕНИЦИ XV–XVI ВЕК

Десислава ДИМИТРОВА
Магистър по история
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: Навиците на хранене са основен белег, чрез който могат да бъдат търсени линии на пресичане в света на другия. Създадените неразривни връзки на индивида с храната поставят пред науката потребността да въведе понятие като „хомо мандес”, което може да бъде възприето и като основен белег на всяка култура. В пътеписния жанр храната е един от онези непреходни национални характеристики, чрез които възприемането и оценяването на чуждото, може да бъде адекватно коментирано, оценявано и всестранно анализирано. Авторите формират чрез храната представа за обживено пространство на Централните балкани. Подобна конструкция може да преодолее западната стереотипизация, като наложи реалното всекидневно битие на поданниците в Османската империя. В настоящата статия, на основата главно на пътеписните бележки и съчинения на западноевропейски автори от XV–XVI век, предимно френски, немски и австрийски, се прави опит да се представят различните видове хранителни асортименти „на трапезата” по българските земи.

Хранителните навици са основен елемент, чрез който се опознава бързо и детайлно светът на другия. Всестранната връзка на човека с храната дава основание за появата на понятие, като „хомо мандес”, служещо за класификация на отделна култура. Определянето на храната като израз на национална идентичност е устойчив елемент в пътеписния жанр. Възприемането и осмислянето на „чуждото” включва преки наблюдения, коментари и паралели с родната кухня. Подобна съпоставка сблъсква западните стереотипи с реалността на Ориента. Западноевропейските пътешественици освен „наблюдатели” на изключително големия асортимент „хранителни продукти”, разпространени по българските земи, често биват активни участници „ на трапезата”.

В първите сблъсъци с „обикновените българи” пътешествениците отбелязват един от основните отличителни белези на населе-

нието – обитаващо плодородни земи, носещо „спартанско облекло" и създаващо кулинарни шедьоври. Един от тези шедьоври описва чехът Вацлав Вратник, преминаващ с Хабсбургската дипломатическа мисия през 1591 г.: „След като мине известно време, стопанката изпитва питката дали се е изпекла. Изпитването става с потупване и по гласа, по еченето се познава кога се е опекла. Тогава се изважда, остъргва се от въглените и изчиства от пепелта, а като поизстине се яде и е твърде вкусна"[1]. Подобна идилична обстановка се съчетава с „всеизвестното българско гостоприемство". Чужденците понякога дават твърде наивни описания: „на нас ни оказаха голяма чест и очарователно уважение, посрещнаха ни радушно в къщите си"[2]. Подобен род данни не бива да бъдат приемани едностранно. Бенедикт Курипешич, който оставя тези сведения, описва и един друг факт: „...когато идвахме в къщите на християните, те бяха обременени от нас, тъй като трябваше да ни опразват не само своите къщи, но и при големи насилия да доставят всичко необходимо. Защото иначе турците биеха жестоко пред нас не само старите, но също младите, дори и жените. При това те не смееха да приемат явно нищо от нас"[3]. Тази картина почти разрушава проявеното „очарователно уважение". Разбира се, гостоприемството и кулинарните умения на българите не убягват от полезрението и на други автори. Стефан Герлах описва българите по изключително категоричен начин „Всички са дружелюбни. Когато пристигне чужденец, дохождат всички и заговарят хората, което турските жени не правят, защото са нечистоплътни и бедни като цигани, не могат да работят нищо и малко от тях се виждат по селата."[4]

Чужденците са впечатлени от изобилието и разнообразието на хранителния асортимент по българските земи – „твърде широко поле, чудно плодородно и цялото населено с християни"[5], от продуктите продавани и произвеждани „ цялата улица беше препълнена с местни продукти и купове зеленчуци"[6] и „околността е много хубава и с голямо изобилие от всякакви храни, добри по качество и евтини"[7].

Интересен е фактът, че не липсват на пръв поглед странни описания на селскостопанските култури – „изглежда, че навсякъде е имало лозя – сега всичко е буренясало и се е превърнало в поле"[8], „хълмът е равен, обширен и необработен освен тук-там лозя и нао-

коло плодни дръвчета на голямо разстояние”[9]. Причините за необработването на лозята, се коренят освен във високите данъци и в ангарията, която се работи на местните държавни наместници „тези погранични началници не могат да се въздържат да не вършат плячкосвания”[10].

По-любознателните автори описват детайлно процеса от приготвянето на храната до пазарната цена. Най-често се наблюдава изпичането на хляб. Форезиен, при пътуването си от София до Дубровник, отсяда за кратко в гр. Брезник, където описва как местните жители приготвят своя хляб: „В целия този край не се пече хляб. Само малко преди ядене подобно на арабите правят погачи без квас и ги пекат между две жарави. Тези в градовете го пекат в керамичен съд, който предварително нагряват, после го покриват и слагат много жарава отгоре и отдолу...”[11]. Ожие Гизлен дьо Бузбек, дипломат, хуманист и типичен за времето си „полихистор”, отбелязва друг начин на приготвяне: ”Хлябът, който ядохме по тези места, беше в повечето случаи печен в пепел. Наричат го „погачи”: продават ги момичета и жени, защото тук няма хлебари. Когато тези бедни момичета научат, че пристига някой, от който може да спечелят нещо малко, омесват тесто от брашно и вода, без никаква мая, и го пекат под гореща пепел. Още горещ от пещта, те го разнасят за продан на ниска цена. Другите храни са също много евтини. Една овца струва тридесет и пет аспри, една кокошка или пиле струва една аспра, а петдесет аспри правят едно екю.”[12] Същият автор споделя и своя опит за оцеляване в новата действителност на османските странноприемници „какво утешение е помогнало на дружината ми… ще се досетиш: виното” и с огромно разочарование отбелязва другия си проблем „оставаше едно неудобство, почти по-неприятно от недостига на вино, а именно, че сънят се прекъсваше...”[13] Описаните кризисни ситуации в кервансараите се срещат в цялата пътеписна книжнина, но въпреки несгодите едно е сигурно в тях „ни поднесоха ориз, овче месо, мандарини, смокини и хляб”[14], също „когато дойде време за храна идва слуга с огромна дървена талпа, която прилича почти на маса. В средата ѝ имаше паница, пълна със сварена чаша ечемик, към който е прибавено парче месо, а около чинията няколко хляба, понякога и малко мед”[15] всички тези благини не се

заплащат, което прави пребиваването в хана по-приятно за пътниците отколкото „под покрива на някой беден християнин”[16].

Разнообразният вид подслон предоставя на чужденците и различни нощни забавления, атрактивни „допълнения” към „трапезата”. В сараите скучното ежедневие се разнообразява по два начина. Чрез пътуващи артисти или с интересни запознанства. За един от преминаващите „мини циркови манежи” дава сведения Райнхолд Лубенау: „Тогава пред нашия хан дойде един турчин с един козел и правеше много фокуси с него: козелът играеше, когато турчинът му пееше… Животното скачаше през един обръч… той се премяташе като човек: падна, легна като умрял и когато турчинът извика, че месарят идва, козелът скочи на четирите си крака”[17]. Към забавленията в хана пътешествениците отбелязват музикалните способности на населението. За тях свидетелства Мартин Грюневег – „щом ни съзряха там, веднага тълпи турци с техните кобзи и свирчици нахълтаха. Свиреха ни само от желание да ни развеселят”[18]. Разбира се, авторът отдава заслуженото внимание и на друга „атракция” – гадателите:. „...често се срещат разни играчи, фокусници или други артисти. Там на открити будки седят гадатели (големи лъжци). Някои гадаят на сито, други на книга, трети на бобени зърна, на камъчета или на огледалото, или пък предсказват завръщането на някого и тълкуват какво им е казал сънят”[19]. Трябва да се внесе пояснение за думата „фокусници”, която за Грюневег има по-специфично значение „ циганите… сиреч гъдулари, иначе казано фокусници”[20]. Неочакваните срещи в хановете с хора от различни краища на света също впечатляват множество пътешественици. Запознанствата с други странстващи също попадат в „графата екстри на сарая”.

В сараите пътешествениците могат да се възползват и от мюсюлманската традиция „...и давайте милостинята зекят, и заемайте хубав заем на Аллах! И каквото добро сторите отнапред за себе си, ще го намерите при Аллах още по-хубаво и с по-голяма отплата”[21]. Макар ястията, представяни като милостиня, да имат „особени имена”[22] всички подчертават, че храна и подслон „никому, който дойде тук, не се отказва, бил той евреин, християнин, езичник или турчин”[23]. Единственото условие за това е, че „трябва да се занесе паница”[24]. Друга важна особеност на странноприемниците е броят

дни за пребиваване „гдето те хранят три дни". В зависимост от местонахождението и своя дарител кервансараите разполагат с различен бюджет, а оттук и разнообразната храна за посетителите. В един от хановете в „Бургос" (дн. Люле Бургас, Турция) според описанието на Форезиен „Още при влизането гледат колко души са и в четири часа ви слагат настрана малка кръгла маса като голям леген. На нея има три вида ястия: едното – мед, другото – ориз с малко скълцано месо и третото – от киселите млека, които те ядат, или друго местно ястие с погачи за всички; дават от тях и на богати, и на бедни, дори и на посланиците, когато минат."[25] Авторът добавя, но все пак „не навсякъде хранеха така както тук"[26].

Пътешествениците бързо се адаптират към новите изисквания. Те приемат хранителните навици на хората около тях и като границата между двете религии. Най-отчетливо отликата се забелязва при „блажната храна". За Ямболския край се отбелязва, че е предимно християнска защото „В него има превъзходно вино и най-хубави свине, каквито могат да се видят някъде. Всички български села отглеждат много свине"[27].

И ако по отношение на алкохола може да се приложи хитрост или да се намери компромис, то относно свинското месо е наложен строг харам (забрана): „Сред онова, което ми бе разкрито, не намирам храна под възбрана за хранещия се, освен ако е мърша или пролята кръв, или свинско месо, те са нечистота …"[28], „Под възбрана за вас са мършата, кръвта, свинското месо"[29]. Този вид месо не може да се използва за съставка дори на лекарства – „Аллах не дарява с оздравяване онзи, който е прибягнал до лечение с харам."[30], за разлика от алкохола, който е допустим, стига да не води до опиянение. За месната храна има строги ограничения за мюсюлманите, те не бива да се отдават на нейното изкушение. Според хадисите "Преяждането е майка на всички заболявания"[31]. За съблюдаването на тези „драконовски мерки" от страна на турците специално внимание отделя Ханс Лихтенщайн, който отбелязва „чаушът, който ни бяха дали, се хранеше кучешки оскъдно, ядеше само веднъж на ден, както правим обикновено с овчарските кучета"[32]. Подобно е мнението и на Мартин Грюневег – „там се хранят доста оскъдно и се държат скромно"[33].

Овчото месо се радва на изключителна популярност сред населението. То широко се използва в ритуалната практика и на християни и мюсюлмани. Присъства в състава на курбана и чорбата. За отбелязване на добре свършената или започната работа задължително присъствие на трапезата има печеното агнешко, както се отбелязва в изследванията върху българската традиционна култура. Начините за приготвянето му са основно два – печено на шиш или на пещ. Първият вид се прилага при „общите трапези" на открито. А вторият – при „домашни сбирки" като „овчото, очистено, измито, насолено и напълнено, се полага в тепсия и се пече. То се пече в пещ. Всяка къща има пещ и тая пещ отдавна вече е напалена и готова и овцата се хвърга в нея и запушва със захлупака, та да се изпече задушено…"[34].

В българския „народен фолклор" според И. Павлов едрият добитък се назовава с общо име, защото няма разграничителна линия между теле и говедо[35]. Авторът предполага, че поради не масовата му употреба, не възниква нужда от ясно разделение. В подкрепа на тази теза може да бъде прибавен фактът, че има само един пътешественик, описваш рецепта с биволско месо, което не е предпочитано за консумиране. Рецептата датира от късния XVIII в., а автор е Гийом Оливие. Той отбелязва: „Пушеният биволски език, който се приготвя в Румелия е много ценен: много се употребява в Константинопол. Всяка година се изнасят 700 до 800 парчета в Марсилия. Месото на бивола не е добро за ядене. Рядко ориенталците го използват за храна, те предпочитат овцата"[36].

Овцевъдството е на изключителен пиедестал, не само заради месния деликатес, а заради производните от него продукти. Полезността и вкусовите качества на киселото мляко правят изключително голямо впечатление на пътешествениците. Бузбек отбелязва: „Българите не полагат големи грижи за стомаха си и за храна се задоволяват с хляб, сол, чесън, лук и кисело мляко. В това мляко се сипват студена вода, надробяват хляб и това им служи за месо и за напитка. През големите горещини ние го пиехме, защото то не е само приятно за устата и стомаха, но също чудесно утолява жаждата. Продават го навсякъде, където има кервансарай или странноприемница"[37]. Широката употреба в различен вид е белег за традиционното при-

съствие на киселото мляко на трапезата на балканския човек: „Всички колари и мулетари от кервана се снабдяват с един вид кисело мляко, наречено оксигала, което носят в плетени торбички, закачени за самарите на добитъка им. И въпреки че споменатото мляко е твърде течно, то все пак се задържа в платно, без да изтече. Гърците и турците имат обичай да вземат изчистен чесън, счукват в дървен съд и след това го размесват с оксигала. Това е храна като за голям господар, толкова е вкусно за ядене. И който не вярва, че това е превъзходно ядене, не е трудно да го опита. Това ядене е много разпространено, сред турците и те смятат, че през лятото освежава, а през зимата затопля”[38]. Друг пътешественик също се докосва до благотворната напитка. Шепер не съставя обемен труд за своето пътуване, но в кратките бележки по дати, авторът смята за важно, достойно за отбелязване, събитие консумацията на въпросната напитка – „след като ядохме малко мляко, тръгнахме”[39]. Пътешествениците оставя своите наблюдения и върху направата и консумацията на киселото мляко. То е различно на вкус от всичко, което те опитват, факт, пораждащ различни емоции.

Обзорен поглед върху „менюто”, предлагано през XVI в., дава Джовани Менавино. Описанието му е поместено в глава втора на съчинението му „За храната на турците”: „ ...ядат хляб като нашия и всякакво месо, с изключение на свинското, като месото най-често ядат печено. В супите си слагат много ориз. Варива ядат рядко, защото според тях тя вреди на стомаха на човека. Ядат тикви, ряпа и зеле. Особено обичат постните ястия. Ядат супи от зърнени храни, приготвени по най-различен начин. Риба ядат малко, защото казват, че на рибата върви вино, а ако пият вода, тя ще оживее в стомаха им…. На повечето плодове им белят кората, с изключение на крушите, защото смятат, че кората им е много полезна за здравето. Плодовете ги ядат преди основните ястия. Ядат по различни начини ядките на кайсиите и се тъпчат с тях, докато им прилошее. Не употребяват нито вилица, нито други прибори за хранене. Така живеят и се хранят, всеки според възможностите си”[40].

За разлика от султанския дворец, монасите в Атон употребяват съвсем различен състав на храната „по време на пости не ядат риба,

която има кръв... когато постят трябва да се хранят с треви и други подобни постни неща. Той ни донесе корени от целина, глави от праз, краставици, лук и хубави малки зелени стръкчета чесън... Ядохме зеленчуците сурови без масло и оцет, защото такъв е начинът на живот на тези бедни хора. Донесоха ни също черни саламурени маслини, твърде черен сухар и вино ...изсушени риби, сейши, пурпри и касерони. По това време им се разрешава да ядат всички видове раци, морски охлюви и други, които имат черупки като миди и стриди..."[41].

Стилът на ядене и подредбата на трапезата, също подсказва определена религиозна принадлежност. Според хадиса на Абу Дауд „Благодатта се низпослава в средата на храната, затова яжте откъм края, а не откъм средата!"[42]. Предписанията стават и по-категорични и практични: „Когато хапка на човек от вас падне на земята, нека я вземе, да я почисти от боклука и да я изяде, а не да я оставя на сатаната"[43], „И ни повеляваше да омитаме блюдото, като казваше: „Вие не знаете в коя част от храната ви е благодатта". Въведено е и правило за „Ако някой от вас се храни, нека не избърсва пръстите си, докато не ги оближе или не даде на друг да ги оближе"[44]. В Християнството има само едно подобно правило, свързано с „ръката поднасяща блюдото", а именно дясната. И в двете религия хранещият се с лявата ръка е подвластен на „нечисти сили".

Интерес представлява виждането на западноевропееца за „деликатес". За един уникален вкус – „най-хубавите дини, които имат вкус на ягоди", ни съобщава Форезиен[45]. Но ако подобно описание може да бъде прието като метафорично сравнение, написаното от Фуркево не попада в тази скала. Французинът има афинитет към странните за балканските ареали ястия. Нещо повече, той не възприема отказа на местното население да сложи на трапезата си месо от костенурка: „Виждаме често голям брой морски костенурки с необикновена големина. Турците никак не ядат тези костенурки, нито пък малките земни, но те ни виждаха да ги ядем добре сготвени"[46].

Чужденците обръщат специално внимание и на начина на съхранение на продуктите. Методът е изключително ефикасен, но не и общовалиден за цялото население, поради различните географски показатели: „По тия места изкопават ями в земята като цистерни, в които слагат жито, овес и всякакви зърнени храни".

Описвайки хранителните навици на населението по българските земи през XV–XVI век, трябва да се спрем по-подробно и на различните напитки, присъстващи на трапезата. Една от най-широко застъпените е ракията. В повечето редове, посветени на тази огненоводна напитка, се чете „идват турците – идва ракията”[47]. Авторът на тази статия застъпва противоположното мнение, хипотеза безспорно доказана от археологическите проучвания на хълма Трапезица[48]. Независимо от произхода на думата и времето на нейното появяване, едно може да бъде потвърдено от пътешестениците „чаушът взе при себе си старата унгарка… за да му пече ракия”. Освен ракията на целите Балканите са разпространени различни сортове вино. Общ е обичаят за неговото консумиране: „И в каквото и състояние или условие да са, здрави или болни, нямат обичай да сипват вода във виното”[49].

Освен алкохолните напитки на трапезата в Османската империя се сервират множество по вид и начин на приготвяне безалкохолни. „На масата” често присъства шербетът – „Това питие те приготвят от ябълки, круши, сушени стафиди и иначе от дребни круши с мед или захар”[50]. В зависимост от подбора на плода, се променя и вкусът. Традиционно питие, консумирано обикновено като десерт, е бозата – „то се приготвя от просо, бяла и гъсто е като мътеница и има почти същия вкус, но при преглъщане се усеща малко лютивичко. При пиене то е доста безвкусно, но е неприятно и опива”[51]. Ханс Дерншвам също оставя своето „усещане за значението на шербета”: „медът за турците е благородно ядене, слагат го във всички гозби и във водата за пиене и я наричат шербет”. За пречистване на организма се използва кафе, то се явява последен четвърти компонент, с който се постига максимален ефект – „има още едно питие, което пият топло, направо от огъня, обикновено вечер или сутрин. Наричат го черна вода. То е наистина е черно, противно е и прочистващо”[52].

В своите спомени Джовани Маневино отделя специална глава „За напитките”. „Обикновено турците пият вода, а по-богатите салеп или чиста захар, разтворена в хладка вода, а понякога и вода със сварени плодове и анасон”[53]. Италианецът описва и една забранена

картина на „забавления на младежите, левенти": „Заедно със семействата си и своите калфи отиват да напазаруват месо и други неща за ядене, след което сядат в кръчмата. Там пият няколко алкохолни напитки, направени от ориз, просо или ечемик, които напиват човек така, както и виното… Ядат и пият целия ден до среднощ, без изобщо да стават от масата, освен за да освободят тялото си от прекомерната храна или за да уринират"[54]. Разбира се, по-знатните мюсюлмани, като султанът например, имат лична прислуга, назначена само, за да поднася „питиета". С тази трудоемка задача са натоварени две лица – чохадар и рикябдар, според авторът длъжностите са знатни и високоплатени[55].

Широко употребявани и малко дискутирани в научните среди са наркотичните вещества, разпространени в Османската империя. За повечето от чужденците темата е табу. Въпреки това не отсъстват вметнати изречения като: „Яденето на опиум в Турция не е нищо ново. Причината, поради която го ядат е внушението, че стават по-смели и по-малко се страхуват от опасностите на войната"[56]. Същото свидетелство дава и Жан Форезиен: "Когато отиват на война са свикнали да дъвчат опиум, който ние назоваваме мак, смесен с други дроги, за да ги направи по-яростни"[57]. За друг вид опиати свидетелства Джовани Маневино. Авторът предполага, че те са лесно достъпни, употребата им не изисква предварително подготовка и оттук следва разнородният състав на лицата, които ги употребяват: „Сред тях има и едни момчета, наречени „джуджета", които върху някакви подноси носят на главния дервиш една тяхна билка на прах, от която, който вземе веднага се развеселява, сякаш е напит. Тази билка се нарича асерал"[58] и добавя „Торлаците също използват онази билка на дервишите"[59]

От всичко описано дотук може да бъде заключено, че по българските земи през XV–XVI в се консумира разнообразен асортимент храни. Храната е уникален феномен, описващ измеренията на личното и общественото развитие. Тя бележи постепенните промени настъпващи в различните конфесионални групи по българските земи, отмерва степента на тяхното развитие и взаимно влияние.

БЕЛЕЖКИ

[1] **Радева, Л.** Сведения на чужди пътешественици за храната на българите. – В: Хранителна промишленост, 1981, № 7–8, с. 45.

[2] Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV–XVI в. София, 1979, с. 147.

[3] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 140.

[4] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 262.

[5] Немски и австрийски пътеписи..., с. 162.

[6] Немски и австрийски пътеписи..., с. 192.

[7] Френски пътеписи за Балканите XV–XVIII в. София, 1975, с. 54.

[8] Немски и австрийски пътеписи..., с. 260.

[9] Немски и австрийски пътеписи..., с. 171.

[10] Немски и австрийски..., с. 199.

[11] Френски пътеписи ..., с. 171.

[12] Френски пътеписи..., с. 127.

[13]Френски пътеписи...с. 126

[14] Немски и австрийски пътеписи за ..., с. 492.

[15] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 215.

[16] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 214.

[17] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 470.

[18] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 394.

[19] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 413.

[20] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 413.

[21] Свещен Коран, сура Ал-Муззаммил (Загръщащият се) аят 20.

[22] Френски пътеписи ..., с. 100.

[23] Пак там.

[24] Пак там.

[25] Френски пътеписи ..., с. 167.

[26] Френски пътеписи ..., с. 167.

[27] Немски и австрийски пътеписи ..., 405–406.

[28] Свещен Коран, сура Ал-Анам (Добитъкът), аят 145.

[29] Свещен Коран, сура Ал- Маида (Трапезата), аят 3.

[30] Ходжа Хусейн. Здравето – отговорност към тялото. – http://www.islamforbulgaria.com/islam/interesni_temi/zdraveto.html (проверено на 06. 02. 2009 г.)

[31] Ходжа Хусейн. Здравето – отговорност към тялото. http://www.islamforbulgaria.com/islam/interesni_temi/zdraveto.html (проверено на 06.02.2009 г.)

[32] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 497.

[33] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 394.

[34] **Маринов, Д**. Избрани произведения. Т. I. София, 1981, с. 611.

[35] **Павлов, И**. Присъствието на храненето по българските земи през XV–XIX в. София, 2001, с. 86.

[36] Френски пътеписи ..., с. 491–492.

[37] Френски пътеписи ..., с. 130.

[38] Френски пътеписи за ..., с. 101–102.

[39] Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV–XVI в. София, 1979, с. 160.

[40] **Сярова, Н**. Един италианец в двора на султана. София, 2004, с. 269–270.

[41] Френски пътеписи ..., с. 94.

[42] Рияду - с – салихин. Градината на праведните. http://islamforbulgaria.com/hadith/riyadh_us_salihin/107.htm (проверено на 07.02.2009 г.)

[43] Рияду - с – салихин. Градината на праведните. http://islamforbulgaria.com/hadith/riyadh_us_salihin/109.htm (проверено на 07.02.2009 г.)

[44] Рияду - с – салихин. Градината на праведните. http://islamforbulgaria.com/hadith/riyadh_us_salihin/109.htm (проверено на 07.02.2009 г.)

[45] Френски пътеписи ..., с. 168.

[46] Френски пътеписи ..., с. 180.

[47] **Павлов, И**. Цит. съч., с. 60.

[48] http://radio.focus-news.net/?action=news&id=524239 (проверено на 05.02.2009 г.)

[49] Френски пътеписи ..., с. 95.

[50] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 412.

[51] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 413.

[52] Немски и австрийски пътеписи ..., с. 413.

[53] **Сярова, Н**. Цит. съч., с. 271.

[54] **Сярова, Н**. Цит. съч., с. 274–275.

[55] **Сярова, Н**. Цит. съч., с. 278.

[56] Френски пътеписи ..., с. 107.

[57] Френски пътеписи ..., с. 164.

[58] **Сярова, Н**. Цит. съч., с. 248.

[59] **Сярова, Н**. Цит. съч., с. 251.

БИБЛИОГРАФИЯ

Маринов, Д. Избрани произведения. Т. I. София, 1981.

Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV–XVI в. София, 1979.

Павлов, И. Присъствието на храненето по българските земи през XV–XIX в. София, 2001.

Радева, Л. Сведения на чужди пътешественици за храната на българите. – В: Хранителна промишленост, 1981, № 7–8.

Свещен Коран. Превод от арабския оригинал Цветан Теофанов. София, 2008.

Сярова, Н. Един италианец в двора на султана. София, 2004.

Френски пътеписи за Балканите XV–XVIII в. София, 1975.

Рияду - с – салихин. Градината на праведните. http://islamforbulgaria.com/hadith/riyadh_us_salihin/107.htm

http://radio.focus-news.net/?action=news&id=524239

Ходжа Хусейн. Здравето – отговорност към тялото. http://www.islamforbulgaria.com/islam/interesni_temi/zdraveto.html

ДЕМОГРАФСКИ АНАЛИЗ НА ПРАВОСЛАВНАТА ЕТНОКОНФЕСИОНАЛНА ОБЩНОСТ В ПРОВАДИЯ (XVI–XIX в.)

Милена ДРАГНЕВА
Исторически музей гр. Провадия*

Резюме: В статията са разгледани православните етноконфесионални общности в гр. Провадия. Историята на града през целия период на Османското владичество е история на един пъстър в етнорелигиозно отношение град. Целта на това изследване е да проследи процеса на обособяване, консолидиране и съхраняване на българския етнос в града, от установяването на османските завоеватели през 1388 г. до края на XIX век.

Историята на Провадия[1] през целия период на Османското владичество е история на един пъстър в етнорелигиозно отношение град. Около безистена до часовниковата кула се срещат хора, които говорят на различни езици и носят различни културни традиции. С времето всички те се научават да живеят заедно в едно затворено пространство между източния и западния скат, където отношенията им преминават през много етапи, често пъти в резултат на международни, политически и военни действия и решения.

Целта на това изследване е да проследи процеса на обособяване, консолидиране и съхраняване на българския етнос в града, от установяването на османските завоеватели през 1388 г. до края на XIX век.

Първи сведения за демографската и етническа реалност на град Провадия, както и за числеността му, получаваме от дневници на пътешественици, минали през района в ранните векове на османското владичество (Мартин Грюневег, Освийенцим, Симеон дбир Лехаци, Евлия Челеби, Войцех Мясковски), от писма на католически свещеници пребивавали в града (Стефан Герлах, Йероним Арсегон, Пиетро Мазареки, Филип Станиславов, Петър Богдан), от османски данъчни регистри, както и от архивни документи, свързани с търгов-

* Четено на Втори мартенски студентски четения (2012 г.)

ските контакти на дубровнишки търговци, живели и работили в Провадия през XVI – XVIII в.

По време на Руско-османските войни, ценен източник на информация свързана с демографията на града, са записките на английски и руски военни дейци, преминали през Провадийско.

Като обективен източник за живота и хората в Провадия от началото на XIX в. могат да се използват записките и мемоарите на първият новобългарски учител в града Рашко Блъсков, иконом Иван Радов и Марин Маринов, записал спомените на местния възрожденец Панайот Николов[2].

След Освобождението специалистите, които отделят внимание на етнорелигиозния облик на Провадия са: Никифор Ганев, проф. Петър Ников, проф. Петко Близнаков, проф. Петър Петров, Екатерина Вечева, Николай Панайотов, Руси Стойков, Ара Маргос, Светослав Аджемлерски и др.[3]

Какъв е българският етнос в първите години на установяване на османска власт по тези земи е въпрос, на който не може да се даде конкретен отговор. В турските документи, свързани с преброяване на населението, българите са част от всички „неверници" в Османската империя. Пътешествениците, които преминават през Провадия, ги поставят под общ знаменател, заедно със всички християни пребивавали през XVI–XVII в. в града (евреи, арменци, дубровничани). Отавински (1557 г.) и Мартин Грюневег (1582 г.) не правят разлика между етносите, според тях в земите около Провадия, живеят сърби, а за полският дипломат Ян Гински (1667 г.) всички източноправославни в града са гърци.

За да се проследи, до колкото е възможно процента на численост на българския етнос в Провадия, ще трябва да се разлистят османски документи, в които е описан размерът на основния за Империята данък джизие, и броят на „неверници" т.е. българи, облагани с него в града. Също така в предложения анализ ще си послужа с теорията за средния брой на членовете в едно *хане* (домакинство), която предлага проф. Майкъл Кийл. Според него българското семейство през годините на османското владичество се състои средно от 7,7 души, а мюсюлманското от 5[4].

Трябва да се има предвид, че до XVI в. терминът "хане"е равносилен на едно домакинство.

През петнадесетото столетие съществува "информационен хиатус" по отношение на числеността и етнорелигиозния облик на Провадия. Първите сведения са от началото на XVI в. През 1516 г. християнските домакинства в града са 83, а мюсюлманските 210. Осем десетилетия по-късно през 1597 г. християнското население рязко намалява на 25 ханета, а мюсюлманското се увеличава на 315 семейства[5]. Според специалистите, увеличаването на османската етноконфесия е в резултат на миграционни процеси на мюсюлмани от Анадола, които умишлено се заселват в града, за да подсилят централната власт в района. Този фактор се усеща през XVI в. (1516–1597 г.), когато християнската етноконфесия в града намалява с близо 70%, докато в селата около самата *Правади* до края на XVI в. почти няма османско присъствие[6]. В някои от тях дори се наблюдава положителен демографски прираст на българи през целия XVI в.

През следващото столетие терминът "хане" вече е сборно понятие за група къщи, обикновено 10 на брой[7].

През 1622 г. в дефтера на немохамеданските домакинства, които плащат джизие, е записано, че „махалата на неверниците в *Правадиза* наброява 15 ханета"[8]. Шест години по-късно (6.VII.1630 г.) в списъка на облагаемите с джизие домакинства в махалата на неверниците от *Провади* са изброени 18 ханета[9]. През 1635 г. християнските домакинства обложени с джизие са 15[10]. През 1639–1640 г. в Правади българите съставят махала от 16 ханета[11]. За сравнение село Невша се състои от 106, Кривня от 93, а във Венчан има 48 християнски домакинства[12].

През 1640 г. Петър Богдан отбелязва в Провадия: „... къщи на схизматици (православни) има 50, което прави 300 души по народност българи..."[13]. Османският регистър от 1642 г. потвърждава тази цифра[14]. В своето сведение, католическият архиепископ споменава за българи приели католицизма, по време на „слугуването си в дубровнишките домове"[15]. Причината българите да приемат католицизма е по-скоро икономическа.

Според османските Icmal Ciziye tahri (регистър за събиране на джизие), с които работи проф. М. Кийл, през 1641 г. в Правади има 330 домакинства, от които 280 мюсюлмански и 50 християнски. През 1659 г. Филип Станиславов изброява 100 християнски семейства, без да конкретизира колко от тях са български[16].

Прави впечатление, че през XVII в. османската етноконфесия в града намалява с 11%, а християнската се увеличава с 25%. Според Аваризкия регистър от 1751 г., въпреки положителната демографска тенденция в Правади, в селата около града християнският етнос намалява наполовина (от 567 на 281 домакинства). Възможна причина за демографския срив сред християните в Провадийска кааза е фактът, че те напускат района, тъй като не са в състояние да се защитават[17]. Тази теория се потвърждава и от П. Джорджич, който в писмото си до трансилванския княз Сигизмунд Батори от 10 януари 1595 г. описва местните християни, като храбри хора, "но освен сабята, малцина от тях имат само лъкове и стрели"[18].

Анализът на посочените цифри показва, че към края на XVII в. броят на българите в Провадия продължава да е минимизиран.

Само за столетие след падането на средновековната българска твърдина Овеч, градът се превръща в носител на османизация в битово, религиозно и културно отношение. С времето тази тенденция се превръща в стандарт, манталитет и изобщо начин на живот.

За настоящата историко-демографска реконструкция от този период е важно, че след разрушителната вълна на нашествие, към XVI в. българите от Провадия започват постепенно да възстановяват старото градско стопанство. От търговски документи на дубровнишките търговци, от османски данъчни регистри и описи узнаваме за българи, които смело навлизат в набиращата скорост търговия със кожи, вълна и восък[19].

Първоначално като земеделци, по-късно чрез скотовъдство, българите започнат да трупат самочувствие, опит и капитал, които ще им дадат възможност в края на XVI в. да излязат на пазара като преки участници в търговския стокообмен на града. Непрекъснатият недостиг на храни, който мъчи османската столица, стимулира всяка година отглеждането на хиляди глави добитък за износ. През зимата на 1565 г. кадията на *Правади* получава заповед да бъдат изпратени в Истанбул незабавно "непредадените овце" от предни години[20]. През април 1575 г. до кадията на *Правадъ* отново е изпратена заповед, която съобщава за необходимостта от спешна доставка на определен брой овце за османската столица[21].

Постепенно градският пазар, чаршията и безистенът се превръщат в „голям екран, в който се отразяват различията във вярата,

в бита, в социалния статус и в съдбата на отделните хора и на двете основни конфесионални общности във всички сфери на живота."[22].

За добро съжителство между друговерците през XVI в. говори Павел Джорджич при своето първо посещение в града (1560 г.). В края на века обаче, с настаняване на еничари, демографската картина рязко се променя. При своето повторно посещение в Провадия, Джорджич отбелязва: „При моето идване след 1590 г. аз намерих положението на повечето хора съвсем променено. Християните са притеснени от голямата мизерия, както поради тежките данъци, които са им са наложили така и поради пакостите на еничарите, които са изпълнили из всички области и села в България."[23].

Въпреки незначителното мнозинство, българите успяват да се обединят около общата си участ. Тяхната малочисленост не ги спира през 1677 г. да излязат извън града, за да посрещнат полския посланик Ян Гински, който пътува за Константинопол. Преминаването през техния град на един високопоставен човек, при това християнин, обнадеждава българите да запознаят посланика със своето тежко положение[24].

До 1828 г. Провадия продължава да бъде красив град и силен стопански и икономически център. Николай Лукиянович, генералщабен капитан по време на войната, описва града като атрактивна лятна дестинация за богатите османски семейства от Истанбул, Одрин и др. "… градът се славеше с това че жените на висшите турски сановници идваха тук лятно време и прекарваха горещите месеци, привлечени от приятното разположение и прохладните места обкръжаващи Провадия, ядяха превъзходни тукашни плодове и пиеха вода от фонтаните."[25].

С началото на военните действия през 1828 г. земите около Провадия и самият град претърпяват пагубна промяна. Войната, която местното население дълго време нарича „*Големият бозгун*" (*от тур. ез.* – "голямата война", "бой"), води след себе си най-тежките социално-икономически последствия.

От големия търговско-занаятчийски център не остава и следа. Унищожени са почти всички къщи, пет от седемте джамии, библиотеката към „Чобан джамия", банята и имарета към „Татар джамия", няколко от големите градски чешми и мостове. Безистенът и чаршията също са в руини. „От единия край до другия (*градът*) се

състоеше в развалини, купища с грамадени камънаци, помежду които тук-там се срещаха къщички...” Така изглежда Провадия след 1848 г. през очите на първият учител в града Рашко Блъсков[26].

За пагубните последствия от тази война говори и демографската картина. От 1000–1500 души, населението се стопява на 80 домакинства, от които 50 турски и 30 християнски (гагаузи и малко българи)[27]. Причина за обезлюдяването на града е и холерната епидемия (“Голямата чума”) чийто щам на продължителност трае до 1837 г.[28]

В писмата си от България Виктор Тепляков споменава за “липсата на правоверни”. До началото на войната според руския кореспондент “Тоя град се потапял в сянката на овощни градини, където се издига не един пъстър кьошк, всред чепки грозде и над беломраморни фонтани… До тази война в Провадия имаше чифлици, или както казват по петербургски, вили на одрински богаташи и красавици. Сега над нас всичко е голо…”[29].

От общата разруха са потърпевши всички без разлика във вярата и етноса, към който принадлежат. През следващия половин век с много труд и лишения хората започват да градят отново Провадия.

През 1844 г. в града се наброяват 274 мюсюлмански и 26 християнски къщи[30]. В демографско отношение след три десетилетия, населението на града успява да се увеличи двойно. По спомени на Панайот Николов към 1859 г. в Провадия има 160 къщи, християнските са 51 (40 български, 11 гагаузки). Българският етнос се състои основно от преселили се семейства от селата Кривня и Черковна и българи от Шумен и Калофер.

През 1866 г. се извършва преброяване на населението в Дунавския вилает, (т.нар. „*стар нуфус*”). Според него в града живеят 922 души. Българските „глави на домакинства или къщи”са 134, турските са 774.

При повторното преброяване от 1872 г. става ясно, че в Провадия живеят 309 български „глави на домакинства или къщи” и 775 турски[31]. Българските преселници от селата към града са около 160 души.

През 1872 г. Феликс Каниц съобщава, че в Провадия има 160 християнски къщи, като тук влизат българи, гагаузи, гърци. Според него турските домакинства са 700[32].

Ако се обобщят резултатите от двата „нуфуса" става ясно, че през втората половина на XIX в. в Провадия живеят между 922 и 1318 жители.

За увеличаване на българите през втората половина на XIX в. съдим и от една статистика на Българската екзархия. Според нея към 1874 г. в Провадия има 120 "венчила" (семейства).

Към тази цифра трябва да прибавим и гагаузите, които в този период, вече осъзнават българската си принадлежност. През 70-те години в Провадийска община живеят най-много български домакинства – 2469. За сравнение Варненска община води на отчет 1128 "венчила", а Добричка 1256[33].

Първото официално преброяване след Освобождението се провежда през 1880 г.

Според него в Провадия живеят 4700 души. Българите са 1794, турците – 2447, 136 татари, 74 гърци, 249 евреи, 3 арменци и 8 романи.[34]

Последвалите преброявания показват положителни демографски резултати за българския етнос и постепенно намаляване на турския, в резултат на миграционните процеси, които протичат през следващите десетилетия.

БЕЛЕЖКИ

[1] По надолу в текста ще използвам ойконима Провадия така, както е бил написан в цитираните документи от съответния период, напр. Правади, Правадъ, Правадиза и пр.

[2] **Блъсков, Р.** Спомени из ученическия, учителския и писателския ми живот. София, 1902, с. 15, 95–104; **Радов И.** Няколко думи за старините в гр. Провадия. – В: Известия на Варненското археологическо дружество. 1912, № 8, с. 33–37; **Маринов, М.** Провадия и околностите преди Освобождението. (ръкопис, съхраняван в ИМ – Провадия).

[3] **Ганев, Н.** Провадия в своето минало и настояще. София, 1929; **Ников, П.** Българското възраждане във Варна и Варненско. София, 1934; **Близнаков, П.** История на Провадия при капитализма (1878–1944 г., неиздаден ръкопис, съхраняван в ИМ – Провадия); **Вечева, Е.** Търговията на Дубровник с българските земи XVI–XVIII в. София, 1982; **Георгиева, Цв.** Настаняване и заселване на еничарите в българските земи. – В: Известия на Българското историческо дружество, № 28, София, 1972, с. 55–66; **Панайотов, Н.** Корпус османски

епиграфски паметници от Североизточна България. XVI–XVIII в. Варна, 2005; **Стойков, Р.** Селища и демографския облик на Североизточна България и Южна Добруджа през втората половина на XVI в. – В: Известия на Варненското археологическо дружество, 1964, № 15, с. 97–199; **Грозданова, Е., Андреев, С.** Българите през XVI в. София, 1986, с. 304; **Грозданова, Е.** Българската народност през XVII в. – Демографско изследване. София, 1989, с. 22; **Димитров, С**. Към демографската история на Добруджа през XV–XVII в. – В: Известия на Българското историческо дружество, 1983, № 35, с. 27–59.; **Аджемлерски**, **Св**. Провадийци. Варна, 2003; Из миналото на Провадия и района. Варна, 2005.

[4] **Kiel, Machiel.** The hart of Bulgaria Population and settlement history of the districts of Provadia, Novi Pazar and Shoumen from the Late-Middle Ages till the end of the Ottoman Period. In: Turc-Bulgar Iliskileri., Eskisehir, (Turkiye) 2005, pp. 36.

[5] **Kiel**, **M**. p .50.

[6] Пак там, с. 50.

[7] **Стойков, Р.** Селища в Силистренския санджак през 70-те години на XVII в.– В: Известия на Народен музей Варна, 1971, № 7, с. 163–181.

[8] Извори за българската история, София, 1986, с. 280.

[9] Пак там, с. 380.

[10] Пак там, с. 337.

[11] **Петров, П**. По следите на насилието. София, 1987, с. 306.

[12] Извори за българската история. София, 1986, с. 280.

[13] **Димитров, Б**. Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII в. София, 2001, с. 131.

[14] **Kiel, M**. Цит. съч. с. 20.

[15] **Вечева, Ек**. Цит. съч. с. 116.

[16] **Аджемлерски, Св**. Из миналото на Провадия и района. Варна, 2005, с. 14.

[17] **Кийл, М**. Цит. съч., с. 20.

[18] **Петров, П.** По следите на насилието. София, 1972, с. 240.

[19] **Вечева, Е.** Цит. съч. с. 120.

[20] Muhimme defterleri … № 5, с. 100, док. № 231, 17 сафер 973/13.IX.1565.

[21] **Грозданова, Е., Андреев, Ст**. Българите през XVI в. София, 1986, с. 50.

[22] **Георгиева, Цв.**. Пространство и пространства на българите. София, 1998, с. 290.

[23] **Петров, П.** По следите на насилието. София, 1987, с. 243.

[24] **Първев, Г.** Полски пътепис за българските земи от 1677 г. – В: Известия на Българското историческо дружество, 1972, № 28, с. 355.

[25] **Лукиянович, Н.** Описаніе Турецкой войны 1828 и 1829 годовъ. Часть третья. Санктпетербургъ: Въ типографіи Эдуарда Праца, 1847.

[26] **Ников, П.** Българското Възраждане във Варна и Варненско. София, 1934, с. 40.

[27] Пак там, с. 40.

[28] Холерата в Варна 1829 г. – Известия на Народен музей Варна, 1911, № 4, с. 107.

[29] **Маргос, А**. Един пътепис за Провадия. – В-к Провадийски глас, бр. 8/16, 1977.

[30] **Kiel, M**. Цит. съч., с. 36.

[31] **Тодоров, Н**. Социално-икономически облик на Провадия през 60-те и 70-те години на XIX в. – В: Исторически преглед, 1963, № 2, с. 72.

[32] **Ников, П**. Цит. съч., с. 41.

[33] **Ников, П.** Цит. съч. с. 41.

[34] Списък на населените места в Царство България от Освобождението до 1910 г. София, 1921, с. 391.

БИБЛИОГРАФИЯ

Kiel, Machiel. The hart of Bulgaria Population and settlement history of the districts of Provadia, Novi Pazar and Shoumen from the Late-Middle Ages till the end of the Ottoman Period. In: Turc-Bulgar Iliskileri., Eskisehir, (Turkiye) 2005.

Аджемлерски, Св. Из миналото на Провадия и района. Варна, 2005.

Аджемлерски, **Св**. Провадийци. В., 2003; Из миналото на Провадия и района. Варна, 2005.

Близнаков, П. История на Провадия при капитализма (1878–1944), неиздаден ръкопис, съхраняван в ИМ – Провадия.).

Блъсков, Р. Спомени из ученическия, учителския и писателския ми живот. София, 1902.

Вечева, Е. Търговията на Дубровник с българските земи XVI–XVIII в. София, 1982.; **Георгиева, Цв.** Настаняване и заселване на еничарите в българските земи. – В: Известия на Българското историческо дружество. № 28, София, 1972.

Ганев, Н. Провадия в своето минало и настояще. София, 1929.

Георгиева, Цв. Пространство и пространства на българите. София, 1998.

Грозданова, Е. Българската народност през XVII в. – Демографско изследване. София, 1989.

Грозданова, Е., Андреев, С. Българите през XVI в. София, 1986.

Димитров, Б. Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII в. София, 2001.

Димитров, С. Към демографската история на Добруджа през XV–XVII в. – В: Известия на Българското историческо дружество. София, № 35, 1983.

Извори за българската история, София, 1986.

Лукиянович, Н. Описаніе Турецкой войны 1828 и 1829 годовъ. Часть третья. Санктпетербургъ: Въ типографіи Эдуарда Праца, 1847.

Muhimme defterleri … № 5, с. 100, док № 231, 17 сафер 973/13.IX.1565.

Маргос, А. Един пътепис за Провадия. – в-к Провадийски глас, бр. 8/16, 1977.

Маринов, М. Провадия и околностите преди Освобождението (ръкопис, съхраняван в ИМ – Провадия).

Ников, П. Българското Възраждане във Варна и Варненско. София, 1934.

Панайотов, Н. Корпус османски епиграфски паметници от Североизточна България. XVI–XVIII в. Варна, 2005.

Петров, П. По следите на насилието. София, 1987.

Първев, Г. Полски пътепис за българските земи от 1677 г. – В: Известия на Българското историческо дружество, № 28. София, 1972.

Радов, И. Няколко думи за старините в гр. Провадия. – Известия на Варненското археологическо дружество, № 8, 1912.

Списък на населените места в Царство България от Освобождението до 1910 г. София, 1921.

Стойков, Р. Селища в Силистренския санджак през 70-те години на XVII в. – Известия на Народен музей Варна, № 7, 1971.

Стойков, Р. Селища и демографския облик на Североизточна България и Южна Добруджа през втората половина на XVI в. – Известия на Варненското археологическо дружество. № 15, 1964.

Тодоров, Н. Социално-икономически облик на Провадия през 60-те и 70-те години на XIX в.– Исторически преглед. № 2, 1963.

Холерата в Варна 1829 г. – В: Известия на Народен музей Варна, 1911, № 4.т., с. 107.

АРХИВНИ ИЗТОЧНИЦИ

Инф. ОДА Варна., р.75 к., а.е. 8.

Етнология

СВЕТЪТ НА КАРНАВАЛА
по Питър Бърк

Лъчезар АНДРЕЕВ
Специалност „Етнология“, IV курс,
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: В разглежданата тема се обръща внимание на празника и в частност карнавала. Карнавалът в Европа е най-важното и очаквано събитие. По време на него хората са свободни от обичайните си задължения и се впускат в гуляйство. Карнавалът е неотменима част от обредната култура на католическа Европа и се чества в редица държави.

В традиционната европейска народна култура най-важният тип среда е на празника: семейни празници от рода на сватбите; общински празници, като празника на светеца покровител на града или енорията; годишни празници, в които участват повечето европейци, като Великден, майския пролетен празник, дванадесет дни на Коледа, Нова година и Богоявление; и накрая карнавалът.

Интензивността на карнавала не е еднаква за цяла Европа. Той е силен в средиземноморската област, в Централна Европа, а най-слаб е на север в Британия и Скандинавия, вероятно защото климатът не позволява един разгърнат уличен празник по това време на годината[1].

Най-добрият пример за празника като контекст на образи и текстове е определено карнавалът. В Южна Европа карнавалът е най-големият народен празник през годината и привилегировано време, когато това, което често се мисли, може само веднъж да бъде изразено с относителна безнаказаност.

Сезонът на карнавала започва в края на декември или януари, с постепенно покачване на възбудата от приближаването на Поста. Мястото на карнавала е на открито в градския център: в Монпелие това е площад Нотр Дам; в Нюрнберг – пазарът около кметството; във Венеция – площад Сан Марко и т.н. Карнавалът може да бъде разгледан като огромна пиеса, в която главните улици и площади се превръщат в сцени, градът става театър без стени, а жителите – актьори и зрители, наблюдават сцената от своите балкони[2].

Изпълненията, които те организират, са „импровизирани”, в смисъл че няма сценарий и вероятно репетиции, но са съгласувани в

една група, чиито членове се познават и са вземали участие в такива случаи и преди. Изпълненията не са точно фиксирани, но не са и съвсем свободни, също както не са напълно сериозни, но не са и чисто забавление. Те често включват следните три елемента.

На първо място, процесия, която е вероятно да включва платформи с хора върху тях, преоблечени като гиганти, богини, дяволи и др. Актьорите представят градинари, бавачки, фехтовачи, студенти и др., пеят песни композирани за случая, адресирани към жените по балконите, които гледат минаващата процесия. В някои френски карнавали съпрузите, които са бити от жените си или са се оженили наскоро, са водени в процесията от служители на „великия княз Сирни Заговезни" или ги водят през града, възседнали заднешком магаре.

Втори повтарящ се елемент на карнавалния ритуал е някакъв вид съревнование: популярни са бягане на арена, конни надбягвания. Римският карнавал включва надбягване за млади мъже, надбягване за евреи и надбягване за старци. Може да има турнирни двубои по суша или вода.

Трети повтарящ се елемент в карнавала е представянето на някакъв вид пиеса, обикновено фарс. Има пародийни обсади популярни в Италия, пародийни съдебни процеси във Франция, пародийни църковни слова в Испания, пародийна оран популярна в Германия, където ралото е дърпано от неомъжени жени. Много игри от този тип са съсредоточени върху фигурата на самия „Карнавал". „Карнавалът" обикновено приема фигурата на дебел мъж, шкембелия, червендалест, доволен, често окичен с някакви неща за ядене (наденици, кокошки, зайци), седнал върху бъчва. „Постът", за контраст, има формата на мършава старица облечена в черно и с висяща по нея риба.

Какво означава карнавалът за хората, които участват в него? Карнавалът е празник, игра, цел в себе си, която не се нуждае от обяснение или оправдание. Той е време на екстаз, на освобождаване.

Има три главни теми в карнавала, реални и символични: храна, секс и насилие. Храната се вижда най-ясно. Именно месото дава съставката „карне" в карнавала. Здравото похапване на свинско, говеждо и други меса се извършва реално, но е представено и символично. *Carne* означава също „плът". Сексът е, както обикновено, по-интересен символично, отколкото храната, поради начините, по които е бил прикриван, колкото и прозрачни да са воалите, които

го покриват. Карнавалът е време за интензивна сексуална дейност. По време на карнавала често се вдигат сватби, а пародийните венчавки са популярна форма на игра[33].

Карнавалът е празник и на агресията, на разрушението, на оскверняването. Може би трябва да се мисли на секса като среден термин, който съединява храната и насилието. Насилието, както и сексът е повече или по-малко вмъкнато в ритуал. Словесната агресия е позволена през този сезон; маскираните си позволяват да оскърбяват хората и да критикуват властите. Това е времето да обвиниш твоя съсед, че е рогоносец или че жена му го бие.

Клод Леви-Строс ни учи да търсим опозиции, когато интерпретираме митове, ритуали и други културални форми. При карнавала има две основни опозиции, които дават контекста за тълкуване на множество елементи в постъпките.

Първата е опозицията между Карнавала и Великия пост. Според законите на църквата, великите пости са време на постене и въздържание – въздържание не само на месо, но и от яйца, секс, забави и други развлечения. Затова е естествено да бъде представян Постът като измършавял. Всичко, което липсва през Великия пост, е подчертано в карнавала, така че Карнавалът е представян като млад, весел, дебел, могъщ в яденето и пиенето.

Втората основна опозиция е карнавалът, противопоставен не само на великите пости, но също на всекидневието, не само на четиридесетте дни, които започват от първия ден на постите, но и на остатъка от годината. Той е противопоставен на всекидневието и е време на прахосничество именно защото всекидневието е време за грижовно спестяване. Неговото специално качество е символизирано от дрехите, които хората обличат, за да участват в него – техните най-добри дрехи. Карнавалът е разиграване на „преобърнатия свят", който е подходящ за илюстриране и в средата на XVI в. той е любима тема в народните гравюри. Има физическо преобръщане: хора стоят върху главите си, градове са в небесата, а слънцето и луната на земята, риби хвърчат или любимата част от карнавалната процесия – кон, който върви назад, а неговият ездач е обърнат към опашката му. Има също обръщане на отношението между човека и животното: конят се превръща в налбант и подковава господаря си; волът става касапин и реже човек; рибата изяжда рибаря и др. Представяно е и

преобръщането на отношенията между човек и човек, било то възрастово, полово или друга подмяна на статута. Синът е показван как бие баща си, ученикът бие учителя си, слугите дават нареждания на господарите си, бедните дават милостиня на богатите, кралят върви пеша, докато селяните яздят, мъжът носи бебето и преде, докато жена му пуши и носи оръжие.

Какво е значението на тази серия от образи? Най-лесно е да се документира позицията на висшите слоеве на обществото, за които тези образи символизират хаос, безпорядък, безредие. Тяхното допускане е, че съществуващият ред е естественият, че всяка негова алтернатива е просто безпорядък.

Карнавалът е време за комедии, често разиграващи ситуации на преобръщане, в които съдията е окован или жената празнува победа над съпруга си. Карнавалните костюми позволяват мъже и жени да си разменят ролите. Карнавалът е време на институционализиран безпорядък, набор от ритуали на преобръщането.

Като заключение ще цитирам един френски социолог, който твърди, че в традиционните общества човекът живее „в спомена за един празник и в очакване на следващия". Томас Грей стига до същото заключение, когато пише от Турин през 1739 г.: „Този Карнавал трае само от Коледа до Великия пост; едната половина от останалата част на годината минава в спомени за отминалия, а другата в очакване на идващия карнавал".

БЕЛЕЖКИ

[1] **Бърк, П.** Народната култура в зората на модерна Европа. С., 1997, с. 229.
[2] **Бърк, П.** Народната култура в зората на модерна Европа. С., 1997, с. 231.
[3] **Бърк, П.** Народната култура в зората на модерна Европа. С., 1997, с. 242.

БИБЛИОГРАФИЯ

Бърк, П. Народната култура в зората на модерна Европа. София, 1997, с. 229–254.

Кабанту, А. История на нощта. София, 2012, с. 76–189.

НА ПРОЩАВАНЕ (НОВОБРАНСКАТА ВЕЧЕР В ПРАЗНИЧНО-ОБРЕДНИЯ ЦИКЪЛ НА БЪЛГАРИНА ПРЕЗ СОЦИАЛИЗМА)

Илия ВЪЛЕВ
Докторант по етнология
Катедра „Нова и най-нова история на България“
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: Статията е посветена на Новобранската вечер в годините на социалистическото развитие на България[1]. Разгледани са подготовката и протичането на празничната вечер, подготовката за пребиваването на момчето в казармата, подстригването на новобранеца, прощаването с близките, родните и приятелите, пожеланията и подаръците, отправени и подарени на бъдещия войник и не на последно място отношението на хората към постъпващото на редовна служба момче и към самия обичай.

В края на 70-те години на XX в. Веселин Хаджиниколов отбелязва в предговора към том I на Етнография на България, че проблемът за културно-битовата роля на някои обществени организации и институти в развитието на нашия етнос, между които и казармата, все още не е изследван в българската наука (Хаджиниколов, 1980: 13). Твърдението му е в сила и днес, макар вече да се появиха първите изследвания за армията ни в подобен аспект[2]. В началото на 2008 година военната повинност е отменена, което прави проблема изключително актуален в исторически и културологичен план. Това е главната причина да се приеме за необходимо проучването на войнишката общност с теоретичните инструменти на съвременната етнология.

Като обект на изследване войнишката общност е колкото благодатна и интересна, толкова и трудна тема. В казармата битуват строги устави и порядки, които трябва стриктно да се съблюдават от всеки войник, без значение на неговия ранг и положение. Етнологията като наука обаче не се интересува толкова от официалните, адиминстративно наложени правила, а от тяхното влияние върху неписаните, всекидневните норми на поведение, т.е. от непрофесионалната култура[3]. Към нея се отнасят, например, неслужебните отно-

шения между старите войници и новобранците, войнишкият фолклор (речник, песни, разкази и т.н.), който се различава от официалните военни песни и терминология, мнението и позицията на обществото към войниците и отбиването на военната служба и др. Непрофесионалната, т.е. всекидневната култура, която главно бележи свободното време на войника в казармата, зависи само от него. Той е носител на своя лична култура[4], оформена под въздействието на различни социално-институционални фактори (семейство, род, роден край, училище и др.), които влияят върху поведението му и в казармата. Може да се твърди, че най-добре тези влияния се усещат и наблюдават на най-ниското във военната йерархия ниво – войнишкия състав, към който се отнасят *редниците* и *ефрейторите* в сухопътните войски и военновъздушните сили и *матросите* и *старши матросите* във военноморските сили. По отношение на задължителната до преди няколко години наборна военна служба тази констатация има особена тежест и по-специфично значение в сравнение със службата в професионалната в наши дни армия. Това е така, защото поголямата част от момчетата, служили в старата наборна войска са нямали нагласа да продължат своето развитие в бойните редици, т.е. нямали са военно мислене и стратегия за професионален просперитет, каквото гледище например имат съвременните български професионални войници, отишли да служат по желание в армията.

Настоящата статия е посветена на обичая Изпращане на войник по време на социализма в България, като акцентът е поставен върху Новобранската вечер. Тук е добре да се уточни, че в етнологски аспект обичаят Изпращане на войник представлява един голям и продължителен цикъл, съставен от поредица по-малки обичаи и обреди, един от които е Новобранската вечер. Основните методи на изследване са теренното и on-line интервютата[5], както и използването на архивни материали от ИЕФЕМ при БАН[6]. Статията няма амбиции цялостно да разглежда поставения проблем, а по-скоро да запознае читателя с някои основни моменти от него.

* * *

Казармата в пределите на България е сравнително нов институт, който се оформя едва след Освобождението (1878 г.). От създаването на Българската земска войска през 1878 г. до отпадането на задължителната военна служба в началото на 2008 г., всяко годно

да служи момче при навършване на определена възраст се зачислява в редовете на българската войска[7]. Така в един период от век и малко повече в българската народна култура бързо се утвърждава новата традиция, която бележи влизането на мъжа в казармата като много важен етап от живота му.

Една широко разпространена в България народна поговорка, известна в различни варианти, гласи, че *„Неслужил мъж, не е никакъв мъж", „Неотбило военна служба момче е втора ръка мъж", „Мъж, който не е ходил войник, нищо не знае".* Явно е, че отношението на обществото към лицата от мъжки пол, които не са отбили военна служба, е изключително негативно. Те са считани за *„лигльовци"*, за *„мамини момченца"*, за *„бездарници"*, а на места даже и за *„недъгави, болни хора"*, които не могат да създадат здраво и пълноценно семейство. По тази причина може да се приеме, че престоят в казармата е форма на инициация, вид посвещение и изпитание за момчето, което се приготвя да напусне детския свят и да навлезе в света на възрастните.

Според традиционните народни представи всеки човек трябва да премине през определени житейски етапи, утвърдени от нормите на поведение в обществото. За всяка епоха тези етапи са различни, или по-точно се проявяват под различна форма. Така например през XIX век (за който имаме добри и систематизирани записи за народната култура) българите вярват, че момчетата трябва да коледуват поне веднъж, за да се заергенеят и да станат мъже, имащи право да се задомят. Като традиционна инициация обичаят коледуване е задължителен, без чието осъществяване момчето не може да премине в следващия житейски етап[8], а това го сродява именно с престоя в казармата от по-ново време.

На какво се дължи тази народна представа, жива и до днес в селата и градовете на България сред по голямата част от мъжете и жените над 30-годишна възраст? На този въпрос трудно се отговаря еднозначно, особено, ако не се познава българската етнокултура и етнопсихология. Без съмнение значение имат нагласите и вярванията на българите за държавност, за родина, за роден край и бащино огнище, за род и семейство, за тяхната защита и опазване.

В годините след 1944 г. „службата в народната войска е чест и основно задължение на всеки български гражданин" (ЗЗВС, 1949:

чл. 4; ЗВЛ, 1949: чл.2; ЗВВСНРБ, 1958: чл. 1). Изрично в законите се посочва обаче, че службата на жените се урежда с особен правилник, одобрен от Министерски съвет (ЗЗВС, 1949: чл. 12), а по-късно се уточнява, че тяхното зачисляване във войската е в случай на необходимост и само на определени длъжности (ЗВВСНРБ, 1958: чл. 15). Затова може да се приеме, че военната служба е върховен дълг само на лицата от мъжки пол, или, както е написано в приетия на 14.02.1958 г. Закон за всеобщата военна служба, „Всички мъже – граждани на Народна република България – без разлика на раса, народност, вероизповедание, образователен ценз, социален произход и положение са длъжни да отбият военната си служба в състава на Въоръжените сили" (ЗВВСНРБ, 1958: чл. 3). Подобна е и обществената нагласа сред народа, който от край време вярва, че едно от главните задължения на мъжа е да защитава семейство, род, бащин дом и земя. След образуването на националната държава, тази представа разширява обхвата си, като се превръща и във водеща държавна идея. Така към длъжностите на мъжа се добавя защитата на държавния суверенитет и цялост (т.е. на родината), както и опазването на собствения народ, чиито функции по презумпция вече се изпълняват от националната войска.

Необходимо е да се отбележи, че в цитирания по-горе член 3-ти на Закона за всеобщата военна служа се уточнява още, че „всички лица, които не могат да бъдат приети на действителна служба във Въоръжените сили, са длъжни да служат в Трудовата повинност". Този вид служба също се регулира на казармен, уставен принцип и служи на държавата като социализираща институция в обществото. Досегашните изследвания и сведения на информатори сочат, че с Трудовата повинност основно са облагани лица от ромски и турски произход. Това положение вероятно е следствие от няколко причини. Сред тези етнически малцинства ниската грамотност е завишена, а това поражда проблеми при обучението им с високо прецизната военна техника и оборудване. В трудовите войски обаче момчетата от посочените малцинства придобиват определени знания и *„взимат занаят"*, които впоследствие се оказват полезни за тях. Значение има и фактът, че по време на социализма в България битува определен стереотип на недоверие към ромската и турската общност, заради

близо намиращата се опозиционна Турция – държава, членка на Северноатлантическия пакт (НАТО) от 1952 г. Както знаем, в същото време България е членка на Варшавския договор от 1955 г., който обединява въоръжените сили на социалистическите държави. В Строителните войски, както по-късно е преименувана Трудовата повинност, служат и българи, които често са завършили строителни техникуми или военна школа, и които работят като командири на части, както и такива с много слаб успех или лошо поведение в училище. Често като *трудоваци* служат и лица, неудобни или несигурни според критериите и вижданията на тогавашната политическа власт.

Според народните представи в казармата, като войник или трудовак, мъжът придобива знания, качества и черти в характера, които го правят истински пълноценен член на обществото. Този процес, макар и в съвременната си форма на проявление, напомня на традиционните инициации, свързани с изпитанията на момчетата, преди да станат мъже. Интерес предизвиква наличието на класическата триетапна форма на инициация – *военна комисия, изпращане и клетва*, които добре маркират стълбовете на казармения живот, завършващ накрая с *уволнението*. Всеки един от тези етапи, включително напускането на казармата (уволнението), притежава определена символика, социално-емоционална натовареност и последствия както за самото момче – бъдещия мъж, така и за обществото като цяло.

От етноложка гледна точка описаната триетапна форма може да бъде класифицирана като външна, открита (показна) за обществото инициация. Подобна класификация е необходима, тъй като сред войнишката общност, т.е. тази, която е в казармата също се наблюдават форми на инициация. Тези форми обаче остават „скрити" за обществото. С тях се сблъскват само момчетата, преминали през казармения портал. Открити и достъпни за обществото са само резултатите от военните комисии (изпитанието „годен" или „негоден" за военна служба), изпращането (прощалната, новобранската вечер у дома) и клетвата (официалното встъпване във войнишката общност, което става пред погледа на близки, роднини, приятели и многобройна публика). Моментът на уволнение (посрещането у дома, почерпката с „бойните другари" и приятели) по мое мнение не следва да се приема като етап на посвещение. Това е по-скоро етап на победата,

когато момчето вече е преминало изпитанията и влиза в обществото като пълноправен член.

Към етапа Изпращане на войник се отнасят подготовката и протичането на празничната вечер, т.е. на Новобранската вечер; прощаването с близките, родните и приятелите; пожеланията и подаръците, отправени и подарени на бъдещия войник; подготовката за самото пребиваване на момчето в казармата; подстригването на новобранеца; непосредственото изпращане и заминаване към мясторазпределението и не на последно място отношението на останалите към постъпващото на редовна служба момче и към самия обичай.

Етапът на подготовка обикновено започва след получаването на повиквателната. Тя се явява като обществен, официален знак, че момчето е преминало успешно през първия етап на посвещение – Военната комисия. По закон (ЗЗВС, 1949: чл. 19, 22, 24, 26; ЗВВСНРБ, 1958: чл. 30–33) през комисията е задължено да премине всяко момче, преди да бъде извикано да отбие военната си служба. На нея се решава момчешката годност за тази повинност. При отрицателен резултат, т.е. „НЕГОДЕН", обичаите на посвещение във войнишката общност на практика спират до тук. Според обществените норми на поведение момчето вече не може да бъде пълноценен мъж, макар държавата да е въвела „изкупващи вината" начини – плащането на военен данък, но отново с определени условия (ЗЗВС, 1949: чл. 11 „б", 13, 46 „г", 47–50; ЗВВСНРБ, 1958: чл. 21 „б", 48 „в", 52)[9]. При положителен резултат обаче, т.е. „ГОДЕН за военна служба", процесът на приобщаване на момчето към войнишката общност продължава. На основата на неговите физически и психически качества, както и на общото му здравно състояние, Военната комисия взема решение[10] в кой вид и род войска да разпредели бъдещия войник и кога да бъде повикан на служба.

Решението за разпределението на момчето по принцип не се оповестява предварително. В повиквателната обикновено се посочва само датата, часът и мястото (сборния пункт), където трябва да се яви новобранецът за приемането му в редовете на българската армия. Към нея е приложен и списък с изброени полезни вещи, които момчето трябва да носи със себе си и които ще му служат по време на пребиваването в казармата. Между тях са партенки, носна кърпа,

макари с черен и бял конец, игла за шиене, якички от хасе, тоалетни принадлежности, бельо и др. Голяма част от мъжете-информатори носталгично, заради това, че е подарък от скъп човек, описват и задължителната дървена кутия, често пирографирана с името и/или с картинка на войник, в която се държат принадлежностите за бръснене. Списъкът от необходими вещи се допълва още от джобно ножче, огледалце, малък гребен (на който почти винаги се гледа с насмешка, заради изключително късите мъжки коси при влизането в казармата), химикалка, тефтер и пощенски пликове.

От получаването на повиквателната до влизането в казармата обикновено минава не много дълъг период – седмица/две, рядко до месец. През това време родителите и най-вече момчето новобранец се подготвят психически за промяната, която настъпва в семейството. Тази промяна е наистина голяма, тъй като редовната служба обикновено трае от две до три години, в зависимост от вида и рода войски, в които е разпределено момчето (ЗЗВС, 1949: чл. 15; ЗВВСНРБ, 1958: чл. 24). През казармения период контактът (освен кореспонденцията с писма) с родителите и близките е изключително труден, а нерядко и почти невъзможен, особено ако поделението, в което служи новобранецът, е отдалечено на стотици километри от родния дом. Това е голям стрес за момчето и неговите родители. Затова Новобранската вечер може да се приеме и като вид прощална вечер. На нея близки, роднини и приятели си вземат „сбогом" с бъдещия войник, с пожелание „За лека служба и да се върне жив и здрав". На семантично ниво това е моментът, в който близкото обкръжение на новобранеца си взима последно сбогом с детето-момче, защото след уволнението от казармата, то вече ще е мъж – детето ще умре, за да се роди мъжът.

Трябва да се каже, че прощаването и пожеланията са интересен момент от разглеждания цикъл обичаи. Те могат да се приемат за словесна магична формула, която цели да предпази бъдещия войник. В този ред на мисли внимание заслужава сведението, записано от Марин Бекярев през 1944 г. в село Цар Борис, Панагюрско. Той пише: *„Когато войник тръгва, в някоя [негова] дреха, която ще е на гърба му или в кесията зашиват парче от ризичка* (изсушено парченце от плацентата – б.а.) *на родило се дете или кръстче, донесено от*

свети места. [Те винаги] ще го пазят от вражески куршум и от зли помисли" (АЕИМ, 7а, 1944: 24). Въпреки граничния момент, в който е записано сведението (между двете исторически епохи – царския и социалистическия период), както и все още бушуващата война, то недвусмислено говори за съхранената народна вяра в предпазващата и отблъскваща вредоносни влияния сила на някои предмети. Тази вяра е регистрирана и в казармени условия през 60-те години на XX век. Става въпрос за разказ на един от информаторите (служил в посочения период), който е виждал върху униформите на двама войници от неговото поделение синци. Според народната вяра тези предмети също притежават силата да неутрализират „лош поглед".

Обикновено видът пожелание зависи от това, колко близък на новобранеца е човекът, който го отправя. Обкръжението от роднини обикновено изпраща благопожелания за *„здраве"*, за *„бърза и лека служба"*, за „*бързо завръщане в къщи"*, *„да се пази"*, т.е. насочени към физическото оцеляване на момчето. Приятелите на новобранеца, от своя страна, добавят пожеланието *„Да те дочака приятелката"*, а нерядко отправят и шеговитото *„Внимавай със сапуна"*, *„Да издържиш на сухия режим"*, *„Смазвай редовно личното оръжие"*, т.е. пожеланията са по-скоро със сексуално съдържание.

Анализирайки описаните благопожелания, трябва да се има предвид, че обществената представа за казармата, дори и в мирно време, винаги е свързана с нагласата, че обстановката там е близо до военно положение и всичко може да се случи, дори и най-лошото. Общоприето е също, че зад портала на поделението общуването с момичета е ограничено. Може само да се гадае как се чувстват младите момчета, *„чийто хормон силно ги тресе"* през тези години на растеж и развитие.

След пожеланията определено значение имат и подаръците, при които също се наблюдава социално разделение. Първо, трябва да се отбележи, че те нямат задължителен характер, особено в първите години на социализма. Роднините и близките на новобранеца обикновено го даряват с бельо, чорапи, партенки, пуловери, кутия за бръснарски принадлежности, пари и други потребни за службата неща. Приятелите, от своя страна, отново проявяват шеговитото си отношение, като даряват на момчето гердан от моркови и/или зелка,

символизиращи статута му на заек, т.е. на новак, на новобранец, както и чифт галоши, цървули или гуменки за лек път през службата. Сред приятелските подаръци се откриват още пакет цигари и кибрит, плюшени, гумени, а дори и истински, живи зайци.

Обикновено малко преди или ден/два след Новобранската вечер настъпва моментът на подстригването на косата[11]. Този етап е изключително интересен. В него може да се открие ярко изразена семантика, напомняща за ритуалното бръснене на младоженеца в традиционната българска сватба. В годините на социализма, а вероятно още със създаването на войската, бръсненето на главата активно изпълнява утилитарна функция, която се състои в по-удобното поддържане на хигиена срещу паразити и за по-лесно разпознаване на особения социален статут на войника[12].

Най-често Новобранска вечер се прави през същата година, когато момчето навършва пълнолетие и/или завършва гимназиалното си образование. Това е граничният момент, след който на момчето му предстои влизане в казармата. Обичаят се провежда независимо от това дали той ще бъде повикан да служи още същата година или ще бъде отложен за по-късно време, т.е. независимо кога ще получи повиквателната. Не са малко случаите, когато поради заболяване или друга причина някой наборник е отлаган за следващата година, като по този начин влиза в казармата със следващите набори. Това ясно показва, че Новобранската вечер не е строго обвързана с административните военни норми и правила, определящи точния момент на повикване и влизане на момчето в казармата.

Новобранската вечер се отличава с две форми на обществено проявление – като общоселищен и като личен, семеен празник. Първата форма е характерна главно за малките населени места (най-често за селата), където се организират изключително големи празненства, а нерядко и общоселищни Новобрански вечери за всички момчета, на които им предстои влизане в казармата. Последното е особено актуално след 60–70-те години на XX век, когато на места в организирането на мероприятието активно започват да се включват и местните партийни и общински власти. Те, заедно с родителите на момчетата-новобранци, уточняват кога, къде и как ще се проведе общата новобранска вечер. В този случай празникът следва опреде-

лен сценарий с назначен за случая водещ. Според информатори и архивни източници (АЕИМ 887-II, 1976; АЕИМ 1016-II, 1982–1983) най-общо програмата може да бъде разделена на две части: официална, тържествена част и другарска вечеря. По време на първата част се отправят тържествени приветствия и се дават напътствия от страна на партийния секретар, от представители на тогавашната младежка организация (Димитровски комунистически младежки съюз – ДКМС), от Военното окръжие, както и от някоя войнишка майка. Задължително в официалната част присъства и т.нар. Отговор-обещание, в което едно от момчетата декларира от името на всички новобранци, че ще служат вярно на Родината. Следва поднасянето на подаръци от местната общинска власт и от ДКМС, както и художествена програма с рецитал от пионерския колектив и/или местен самодеен състав. Втората част – другарската вечеря, преминава в по-неформален вид, като тук обикновено става голяма забава с музика и танци. По време на вечерята близките и роднините на всяко момче-новобранец го даряват с различни подаръци.

Както беше отбелязано, този вариант на Новобранската вечер е типичен за малки селища, с неголям брой население. В по-големите селища събитието е по-малочислено, тъй като се провежда най-вече в тесен семейно-приятелски кръг. Значение за пищността и големината на празника имат и финансовите възможности на организаторите, които почти винаги са родителите на момчето[13]

Добре е да се уточни, че, дори да бъде проведена обща Новобранска вечер, всяко семейство, в което има момче, влизащо в казармата, често организира и индивидуално изпращане вкъщи, отново с не малко гости. Тогава обичаят следва народната традиция и личните семейно-родствени представи за празника. В деня, когато ще се проведе тази индивидуална Новобранска вечер, в дома на новобранеца настава голямо оживление. Родителите подготвят празнична трапеза, с която гощават канени и неканени гости за здравето на сина си. Всички са празнично облечени и обикновено с приповдигнато весело настроение. Непременно трябва да се подчертае обаче, че този обичай се отличава с изключително силен двойствен характер. Например в емоционално отношение чувствата се люшкат от тъга и радост до страх и вълнение, а по отношение на самия празник – от тържество

като сватба (с който обичай почти винаги се сравнява – б.а.) до прощална трапеза с човек, който едва ли не отива на сигурна смърт.

Самото празненство най-често се организира ден/два преди заминаването на новобранеца, като обичаят не е задължително обвързан с повикването и влизането на момчето в казармата. Вече се уточни, че броят на гостите, участващи в празненството, е в зависимост от големината на населеното място. За малките населени места сведенията сочат, че се канят гости от порядъка на 300/400 до 800/1000 човека. Обикновено те се настаняват в големи, предварително опънати палатки (шатри, бараки), навън пред къщата, но нерядко са посрещани и в местен голям ресторант. Последното е често явление в годините на късния социализъм. Между гостите присъстват близки и далечни роднини, приятели и бивши съученици на новобранеца. Ако момчето е започнало работа след завършване на образованието си, а това е доста често явление – присъстват още началникът и колегите. И в този случай сред присъстващите нерядко са председателите и/или представителите на местната партийна и младежка организация. На новобранската трапеза е поканен и всеки, който случайно мине покрай събитието.

Интерес предизвиква обичайната практика родителите на момчето да даряват всички присъстващи с различни дарове – най-често кърпи за мъжете, а за жените – престилки. В теренен материал, събран през 1977 г. в с. Крамолин, Габровско, и съхраняван в архива на ИЕФЕМ при БАН, е отбелязано: *„По време на трапезата родителите на войника даряват всички присъстващи с кърпи, а на близките роднини на момчето се дават и други подаръци – чорапи, бельо, престилки и др. както на сватба”* (АЕИМ, 883-II, 1977: 44). Сравнението, че даряването е като на сватба, е много показателно, въпреки че подобен обичай се среща и в погребалния цикъл. Според традиционните народни представи чрез даряването на храна, дреха или друга вещ за всеки човек – жив или мъртъв, се търси благоволението на някое свръхестествено същество, което го закриля в нашия или в „оня свят”. Тези представи, макар и в леко фрагментиран вид, се откриват в съзнанието на обикновения човек дори в периода на социализма. По думите на много информатори даряването на гостите може да се разглежда и като възможност за някои семейства да покажат пред роднинския и приятелския кръг своята заможност и по-висок социален статус.

Така описана, празничната Новобранска вечер е характерна главно за периода след 60-те години на XX век. Дотогава обичаят изглежда по-различно особено откъм пищност и брой на гостите. Етнографските материали, съхранявани в архивохранилището на ИЕФЕМ при БАН, както и личните ми теренни проучвания, очертават състоянието на обичая през първите години след 1944 г. по следния начин: например в село Стрелча, Панагюрско, „*вечерта близките се събират у войника на веселие. Вечерят, пеят и играят хора. Сутринта войникът отива на гарата, придружен от близки. Момичета го закичват с китки, а близки го даряват. Сбогуват се и той заминава"* (АЕИМ, 7б, 1944: 14). В друг теренен материал, записан от Цветана Ангелова в панагюрското село Красново, е отбелязана и практиката на сутринта близките, като отидат да закичат момчето с китки, то да възпроизведе няколко изстрела (не се упоменава с какво и как го прави – б.а.). След това *„се събират всички войници, играят хоро и с песни заминават"* (АЕИМ, 7в, 1944: 17). В трети запис, направен в пловдивското село Беловица, четем: *„Когато някое момче го изпращат войник, в дома му се събират роднини и познати. Занасят ядене – част от него ядат вкъщи, а друга – дават на момчето да си носи. Слагат трапеза, където ядат и пият. На тръгване даряват момчето с кърпа и го закичват с китки. С песни го изпращат до извън селото"* (АЕИМ, 7 г, 1944: 21). Тук е мястото да се отбележи и едно лично регистрирано от мен сведение за стражишкото село Асеново. Информатор, родом от това село, си спомня, че имало традиция всяка година при изпращането на определения набор да се бие църковната камбана 24 пъти, колкото са месеците служба в казармата. Същият информатор съобщава, че когато дошло време да се изпрати 44-ти набор (това трябва да е било около 1964 г. – б.а.), камбаната била цели 44 пъти. Тази практика, камбаната да бие толкова пъти, колкото са последните цифри от годината на изпращания набор, продължила една/две години, а след това се спазвал първоначалният вариант.

Очевидно е, че Новобранската вечер преминава изключително тържествено, въпреки че главният герой, за когото се прави, т.е. новобранецът, е в много особено положение. Съдейки по досегашните сведения на информатори, били в казармата, този ден изобщо не е толкова специален и очакван, колкото притеснителен за тях. Денят е

празничен по-скоро за по-голямата част от присъстващите гости. Повечето от тях, особено мъжете, отбили вече своята редовна служба, са наясно, че момчето отива на място, където всекидневието е трудно и съвсем различно от домашната среда. В казармата животът е под определен режим и минава със специфична дисциплина. Те обаче вярват, че въпреки някои несгоди, които може да поднесе военната служба, там момчето се учи на повече самостоятелност и борбеност. С други думи казано, още веднъж проличава двойственият характер на този обичай.

Двойствено отношение се забелязва и в целия цикъл Изпращане на войник. Например в народните представи е силно убеждението, че е голяма гордост да изпратиш сина си войник, т.е. това е обществен знак, че е отгледано здраво и силно мъжко дете, способно да защити рода, народа и родината си. Вероятно това е основната причина Новобранските вечери да преминават с голям емоционален заряд особено за родителите. От друга страна обаче, страхът и вълнението от непознатото принуждават момчето да гледа по друг начин на този празник, организиран в негова чест. Като пряк участник в него, на който тепърва му предстои да премине през голямо изпитание, то не разбира важността на обичая. Момчето новобранец ще го разбере, едва когато напълно премине границата между детския свят и този на възрастния, когато напусне казармата и се отзове от страната на изпращащ, а не на изпращан.

Разглежданият цикъл от обичаи и обреди приключва с непосредственото заминаване на новобранеца към месторазпределението му за военна служба. Това обикновено става или на предварително обявен от местното Военно окръжие сборен пункт, или на жп гарата. Този момент също е наситен с голям емоционален заряд. Хубаво е да се отбележи, че в случай на забавяне на повиквателната и предварително направена Новобранска вечер, вечерта преди точния ден на влизане в казармата отново се организира празнична вечеря. Тя обаче е съвсем символична и се прави в изключително тесен семеен кръг. С известни условности може да се обозначи като Малка новобранска вечер, която е лишена от богатата обредност, характерна за същинската Новобранска вечер.

В заключение ще отбележим, че обичаят Новобранска вечер и целият цикъл Изпращане на войник присъстват много отчетливо в

празнично-обредната система на българина през социализма, макар и с известни различия в ранния и късния етап на този исторически период. От етнологична гледна точка разгледаният цикъл представлява определен етап от прехода, който изживява момчето от света на детето към света на възрастния, зрелия мъж. Въпреки двойствеността, която се наблюдава по отношение на престоя в казармата и изпращането в нея, този обичай активно битува в България до отмяната на наборната армия в началото на 2008 г.

БЕЛЕЖКИ

[1] Статията е част от дисертационен труд на тема "Етнокултурна характеристика на казармата през социализма".

[2] В етноложки план проблемът тепърва започва да се разработва позадълбочено. Например **Велчо Кръстев** – докторант в ИЕФЕМ при БАН, подготвя дисертация за участието на ромите в българската армия от Освобождението до 1945 г. **Маргарита Карамихова** е автор на две статии за ромското малцинство в армейските оркестри. Едната – „Далеч от „Синора". Диалози за човека и човешкото" е публикувана през 2009 г. в юбилейния сборник, посветен на 70-годишнината от рождението на проф. Тодор Ив. Живков, а другата – „Social map of the Roma Group "Zlatarishki Muzikanti" (a case study)" е поместена в III том на сборника „Балканите – език, история, култура", издаден 2013 г. **Даниела Цанкова-Ганчева** изследва развитието на българската военна униформа и е автор на монографията „Военната униформа в България 1878–2004", издадена 2012 г.

[3] Тъй като приемам, че под термина „култура" се разбира всичко, което е създадено от хората в процеса на техния умствен и физически труд за задоволяване на духовните, материалните и социалните им потребности, под термина „непрофесионална култура" ще разбирам онази част от културата, която няма персонален автор, а е създадена на основата на историческото развитие на обществото или на дадена общност. Нейното формиране е изключително сложен и дълъг процес, който си взаимодейства с професионалната (служебната) култура. Като синоним на непрофесионална култура може да се приеме терминът „народна/национална култура".

[4] Под „лична (етно)култура" ще разбирам персоналната характеристика на човек, изградена на база личностното му социално и умствено развитие и общественото влияние над него под формата на възпитание и обучение от страна на различни институции и средата, в която живее.

[5] Тук е мястото да се посочи, че на този етап от проучванията информаторите са българи с различно възрастово, полово и социално положение. За в бъдеще в изследването ще бъдат обхванати и български граждани от друг етнически произход, които са служили в БНА в годините на социализма.

[6] Благодаря на колегите от ИЕФЕМ при БАН за предоставените материали.

[7] Нужно е да се спомене, че българската войска търпи бурно институционално развитие особено след Първата световна война. След загубата на България във войната, освен че е намален числеността на българската войска, на страната е забранено да поддържа и наборна армия, заради което тя става на доброволчески принцип. Изход от създалата се неблагоприятна ситуация намира тогавашният министър-председател Александър Стамболийски, който въвежда Трудова повинност за всички младежи и девойки (ДВ, бр. 56 от 14.06.1920 г.). По този начин наборната войска е възстановена под формата на задължителен труд. Трябва да спомена, че законът за Трудовата повинност слага началото на т.нар. Трудови войски (по-късно преименувани в Строителни войски), които съществуват до 2000 г. (ДВ, бр. 57 от 14.07.2000 г.). Така в периода на социализма, който обхваща настоящото изследване, двете повинности – Трудовата и Военната, са взаимно заменяеми и по закон с решение на Военните комисии се служи или в едната, или в другата (ЗЗВС, 1949: чл. 11; ЗВВСНРБ, 1958: чл. 3).

[8] В наши дни обичаят коледуване вече няма онази обредна и семантична натовареност. Той се приема по-скоро за вид атракция със зрелищно-развлекателен характер и част от българското културно наследство.

[9] Военния данък е премахнат с изменение на ЗВВСНРБ, обнародвано в Държавен вестник на 18.12.1981 г.

[10] За основа при вземането на решение Военната медицинска комисия се позовава главно на два нормативни документа – Разписание на болестите и физическите недостатъци и Таблица за допълнителните здравословни изисквания на приетите на военна служба при разпределението им по частите и родовете войски и постъпващите във военноучебните заведения.

[11] Има случаи, когато момчетата влизат в казармата и с коса. На следващия или още на същия ден обаче подстригването на техните коси е факт, като дълго време след това тези новобранци често са допълнително ангажирани с различни задачи от преките си началници, като вид наказание. Добре е да се уточни, че при отлагане на службата новобранското подстригване също се отлага до момента, когато се знае, че момчето ще влезе в казармата.

[12] В периода на социализма има практика тогавашната милиция да проверява всеки човек, който е с обръсната глава, тъй като обикновено той е или войник, или доскорошен затворник.

[13] На този етап от проучването е трудно да се говори за териториално, етнографско райониране на специфики в този общобългарски обичай.

БИБЛИОГРАФИЯ

Хаджиниколов, В. Предговор. – В: Етнография на България. Т. 1. София: БАН, 1980, с. 5–14.

ЗВВСНРБ: Закон за всеобщата военна служба в Народна република България. – Известия на Президиума на Народното събрание, 1958, бр. 13, с. 3–10.

ЗВЛ: Закон за военните лица. – Държавен вестник, 1949, бр. 225, с. 1–5.

ЗЗВС: Закон за задължителната военна служба. – Държавен вестник, 1949, бр. 224, с. 1–7.

АЕИМ, 7а: АЕИМ, № 7. Обичаи родилни, кръщелни, сватбени, изпращане войник от Панагюрско и Пловдивско, зап. местни учители. Събрал Марин Бекярев, с. Цар Борис, Панагюрско, 1944, с. 24.

АЕИМ, 7б: АЕИМ, № 7. Обичаи родилни, кръщелни, сватбени, изпращане войник от Панагюрско и Пловдивско, зап. местни учители, с. Стрелча, Панагюрско, 1944, с. 14.

АЕИМ, 7в: АЕИМ, № 7. Обичаи родилни, кръщелни, сватбени, изпращане войник от Панагюрско и Пловдивско, зап. местни учители. Събрала Цветана Ангелова, с. Красново, Панагюрско, 1944, с. 17.

АЕИМ, 7г: АЕИМ, № 7. Обичаи родилни, кръщелни, сватбени, изпращане войник от Панагюрско и Пловдивско, зап. местни учители. Събрала Г. Мрънкова, с. Беловица, Пловдивско, 1944, с. 21.

АЕИМ, 883-II: АЕИМ, 883-II. Традиционна и съвременна семейна обредност от с. Крамолин, Габровски окръг. *Съвременно изпращане на войник.* Събрала Яна Ройдева, 1977, с. 44.

АЕИМ, 887-II: АЕИМ, 887-II. Традиционна и съвременна семейна обредност от с. Кръвеник, Габровски окръг. *Социалистически граждански ритуали – изпращане войник.* Събрала Яна Ройдева, 1976.

АЕИМ, 1016-II: АЕИМ, 1016-II. Материали за сборник: Състояние и перспектива на развитие на съвременната празнично-обредна система в НРБ (събирани през 1982–1983 г. в окръзите: Врачански, Бургаски, Старазагорски, Ямболски). Събрала Живка Стаменова, 1982–1983 г.

ЕТНОЛОЖКИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ ПРЕЗ ПРИЗМАТА НА ИДЕОЛОГИЯТА

Стефания ИГНАТОВА
Специалност „Етнология“, IVкурс
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: В периода на развитие на социалистическото общество етнографската наука в България търпи промяна в научния си профил. Той се определя от нейната зависимост от господстващата по това време марксистко-ленинска идеология. Тематичната насоченост на събирателската работа и проучванията от този период говори за целенасочена идеологическа и партийна ангажираност. Българските етнографи спомагат за изграждането на цялостната концепция за социалистическите празници.

Не е малка ролята, която се отрежда на етнографската наука в България по времето на изграждането на социалистическото общество. Важна предпоставка за развитието на етнографията през периода е промяната на нейния научен профил. Но за да стигнем до там трябва да извърнем поглед назад във времето за кратък поглед как се е развивала тя в предходните два периода – възрожденския и капиталистическия.

От възникването на етнографските изследвания през Възраждането и особено в периода между двете световни войни етнографията в България се развива без ясна концепция за мястото ѝ в системата на науките, предимно като специфична културоложка дисциплина, изучаваща бита и културата на народа.

Българската етнографска наука пуска своите първи кълнове още в усилията на украинеца Юрий Иванович Венелин, който посвещава много енергия, за да докаже, че на Балканите съществува като самостоятелен етнос българският народ със своя самобитна социална, материална и духовна култура.

Нашата етнографска наука се ражда в романтичните стремежи на Георги Раковски, Любен Каравелов, Петко Славейков, братя Миладинови и други видни възрожденци, които чрез събиране и попу-

ляризиране на богатството на народната култура, на самобитното народно творчество, се стремят да укрепят и развият националното самосъзнание на българския народ, да повдигнат самочувствието му, да закалят борбата му за национално освобождение[1].

Под влияние на научната традиция на големите европейски етноложки школи, изучаващи предимно „примитивните" народи, и у нас през капиталистическия период главен обект на изследване стават обичаите, празниците, а сетне и бита и материалната култура на народа, като целенасочено се търсят най-старите, архаичните и първични форми, чиито носител е селското население. Тогавашната малобройност на учените-етнографи при липсата на системни етноложки проучвания естествено водят до посочения подход на изследванията. Едва с натрупването на достатъчно научни резултати и привличането на повече учени става възможно вътрешното диференциране на етноложката научна проблематика.

И въпреки, че началото на този процес удачно е сложен още през Възраждането и далеч преди Втората световна война с изследванията на такива авторитетни учени като Иван Шишманов, Димитър Матов, Димитър Маринов, Христо Вакарелски, Михаил Арнаудов, Стоян Романски и др. към неговото пълно разгръщане се стига едва след войната, което е свързано с увеличаване броя на учените и вътрешното научно структуриране в ЕИМ.

Трябва да се отбележи обаче, че у нас до 9.IX.1944 г. етнографската наука не навлиза трайно и солидно в университетското образование, остава дело на тесен кръг любители и учени, повечето от които не са профилирани само като етнографи, а етнографските проблеми третират наред с литературните, езиковедските, географските и др. У нас до 9.IX.1944 г., а и доста след това не се обособява нито една самостоятелна етнографска катедра или специализиран институт по етнография. Техните функции до известна степен изпълняват някои смесени катедри и Народният етнографски музей в София, един от най-старите музеи в страната.

Особеностите на българската етнология и хуманитаристика през целия период на социалистическо управление се определят от нейната зависимост от господстващата и единствена по това време марксистко-ленинска идеология, с присъщата за нея атеистична про-

паганда, с която цялото българско общество, включително и учените хуманитаристи, трябва да се съобразяват[2].

След промяната от 9.IX.1944 г. извънредно положителна роля за развитието на етнографската и фолклорна наука изиграват Известията на Етнографския институт с музей при БАН. Като печатен орган на този важен институт в системата на академията, обединил в своята структура предишния Народен етнографски музей и наследил неговото периодично издание, от 1953 г., когато биват основани, до 1974 г., когато престават да излизат, Известията достигат до XV том, като натрупват и богат научен материал, който започва да се осветлява от марксистко-ленинските методологически позиции[3]. Започват да се дават като пример другите социалистически страни, където етнографската наука отдавна има свои редовни списания, чрез които етнографските знания проникват твърде широко сред народа, учат го на любов към всичко родно и **прогресивно**, възпитават го в духа на социалистически патриотизъм и интернационализъм.

Наложената тематична насоченост на събирателската работа и проучванията от този период говори за целенасочена идеологическа и партийна ангажираност. Тодор Живков констатира пред VIIконгрес на БКП през 1958 г., че е „необходима социалистическа културна революция", която трябва да последва изграждането на социалистическата идеология[4]. Но дори и да няма указания изследванията пак биха вървели по линията на идеологията, защото и самата култура е подчинена на нея.

Непосредствен резултат от това е голямото количество идеологически, етнографски и социологически материали, в които българските автори приемат и усвояват обширната съветска философска, социологическа и етнографска литература.

Българските етнографи трябва да спомагат за изграждането на цялостната концепция за социалистическите празници, които се оценяват като форми, чрез които лесно могат да се манифестират социалистическите идеи, идеологическите предпоставки, както и един направляван оптимизъм за светло бъдеще. Разбира се, новите традиции са влезли вече в руслото на идеологията, но науката е тази, която ще ускори внедряването на тези нови социалистически граждански ритуали в живота на трудещите се. Или както казва Тодор Живков: „Изобщо тук проблемът е да овладеем процеса на развитие

на празниците и обредите, на усъвършенстване на цялата празнично-обредна система, за да можем своевременно да формираме нови празници, обреди и ритуали, да прекратяваме други, които са изживени, да преобразим трети и така нататък."

Ето защо не е чудно, че през 60-те години започват да се издават книги с такива заглавия като „Да създадем нови битови празници" (Пешева, 1963), „За социалистическия бит" (Цонков/Мизов, 1965), „Традиционни и нови празници" (Янев, 1970), както и множество статии.

Десетият конгрес на БКП (1971) оставя трайни следи в процесите на управление на културата. На него се приема новата партийна програма, която в раздела си „Комунистическо възпитание на трудещите се" подчертава, че „неизменна част от възпитанието на новия човек представлява борбата против... религиозните предразсъдъци и отживелите времето си нрави и навици, създадени през хилядолетното господство на експлоататорските класи и запазили се в една или друга степен в съзнанието и поведението на хората и след победата на социализма."

Александър Лилов пък посочва пред пленума на ЦК на БКП от февруари 1974 г., че към българските етнографи са адресирани призивите на пленума да се съдейства чрез постиженията на обществените науки за формиране на здрав марксистко-ленински мироглед у всеки социалистически труженик, да се подпомага естетическото възпитание на народа, на младежта и особено на децата. Процесите си текат, етнографията ги описва такива, каквито са, но и трябва да спомага за развитието им.

Както се посочва в първия брой на сп. „Българска етнография" от 1975г., нуждата от етнографско списание в България е назряла. Сборникът за народни умотворения и народопис и Известията на ЕИМ не са поместили публикации, които да отговарят непосредствено на редица потребности на дълбокото социалистическо културно-битово преустройство[5].

Там се подчертава още, че в списанието ще се отразяват не само творческите постижения на сътрудниците на ЕИМ и на всички български етнографи, но и ще бъдат поканени и привлечени да обнародват свои оригинални работи видни етнографи от Съветския съюз и други социалистически страни, а също някои **прогресивни** етнографи от капиталистическия свят.

Не може да се отрече верността на твърдението, че сред повечето от българските етнографи преобладава стремежът единствено към емпирично събиране и описване на етнографския материал. Много малко са тези, които анализират теоретически този материал. Още по-малко пък са етнографите, които се занимават с чисто теоретически проблеми. Както в повечето области от социалистическия живот и тук се дава пример с постиженията на съветските дейци. Те са достигнали високо теоретическо равнище, ценено в целия социалистически свят, та дори и сред **прогресивните** етнографски кръгове в капиталистическите страни. Тук не трябва да забравяме да отбележим, че марксистко-ленинската идеология в Съветския съюз се развива по-отдавна отколкото в нашата страна. Затова не е чудно, че съветските етнографи са разработили редица основни методологически проблеми на своята предметна област 10–15 години преди Веселин Хаджиниколов да постави задачите на етнографската наука в България в първия брой на излизащото и до днес сп. „Българска етнография" от 1975 г. (от 1995 г. под името „Българска етнология").

Сред тези задачи е непосредствената научна помощ за изработването и внедряването на новите социалистически граждански, трудови, семейни, младежки и други ритуали, за създаването на цялостна система от календарни и други празници. В това отношение перспективното направление в етнографската наука за съвременността играе първостепенна роля в борбата срещу вредните отживелици в съзнанието и бита, обичаите и празниците на хората.

Резултатът от цялостната атеистична партийна политика се проявява особено ясно в края на 70-те години, когато културният елит идва до идеята за обновяването на старите празници. Но според Д. Тодоров тази породена от „наивен романтизъм" инициатива е не само „неподходяща" и „нецелесъобразна" за социалистическата система, но и „невъзможна" и „закъсняла". Защото старите празници в по-голямата си част са загубили своят смисъл и са забравени, особено от младото поколение.

Все пак атеистичната политика на партията цели религията да бъде „отживяна" и да се създаде нова система от ценности и норми, които да са определящи за мисленето и поведението на хората в социалистическото общество.

И за да приключим прегледа, ще обърнем внимание как се оценява всичко това от разстоянието на времето.

През 1995 г., когато сп. „Българска етнография" е преименувано на „Българска етнология",главният редактор Радост Иванова разглежда именно този проблем. Според нея в предходния период част от проблемите са решавани едностранчиво, без съобразяване със закономерностите в науката, с единствената цел резултатите от тези изследвания да служат на управляващата идеология или да подкрепят приумиците на някои хора от властта. Идеологизацията на науката оказва влияние върху решаването на проблемите от духовната и материалната сфера на културата, като се опитва да защити концепцията за „социалистическия начин на живот", да измисли и въведе „социалистически празници и ритуали", да измести и отстрани влиянието на църквата от делничния и празничния живот на българина и пр. Така етнографията на практика изпълнява неприсъщата за нея роля да обслужва политически интереси и намерения, отстъпвайки от научните позиции и норми.

В заключение отново ще цитирам Радост Иванова, която казва за етнологията следното: „Тя може да открие преди всички зараждането на процесите и да подскаже техния развой. Тя може да бъде верен ориентир за управляващите и партиите, защото няма и не може да има цвят. Тя не може и не трябва да служи на определени обществени или партийни групировки."

БЕЛЕЖКИ

[1] **Хаджиниколов, В.** Етнографската наука в България пред сериозни задачи. – Българска етнография, 1975, № 1.

[2] **Карамихова, М.**Динамика на свети места и поклонничества в постсоциалистическа България. Велико Търново, 2014.

[3] Към нов етап в българската етнографска периодика. – Българска етнография, 1975, № 1.

[4] **Минков, И.** Етноложките изследвания в ЕИМ на БАН върху съвременността в България през 50-те – 80-те години на XX век. – В: Проблеми на съвременната етнология. София, 2004.

[5] Към нов етап в българската етнографска периодика. – Българска етнография, 1975, № 1.

БИБЛИОГРАФИЯ

Карамихова, М. Динамика на свети места и поклонничества в постсоциалистическа България. Велико Търново, 2014.

Минков, И. Етноложките изследвания в ЕИМ на БАН върху съвременността в България през 50-те – 80-те години на ХХвек. – В: Проблеми на съвременната етнология. София, 2004, с. 31–73.

Към нов етап в българската етнографска периодика. – Българска етнография, 1975, № 1, с. 3–6.

Хаджиниколов, В. Етнографската наука в България пред сериозни задачи. – Българска етнография, 1975, № 1, с. 8–23.

Иванова, Р. Към читателите. – Българска етнология, 1995, № 5, с. 3–6.

СРАВНИТЕЛЕН АНАЛИЗ НА ПОГРЕБАЛНИТЕ ОБИЧАИ И ОБРЕДИ ПРИ ХРИСТИЯНИ И МЮСЮЛМАНИ

Диляна ХРИСТОВА
Специалност „Етнология“, III курс
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: Човешкият жизнен цикъл се състои от три компонента – раждане,сватба и смърт. Докато първите два претърпяват множество промени с времето, то погребенията остават едни от най-консервативните обичаи и обреди. В настоящия материал целта на автора е да разгледа основните компоненти в погребенията на християни и мюсюлмани, общите и различните черти в представите им за смъртта, отвъдното и влиянието на двете монотеистични религии върху тях.

Погребалните обичаи и обреди, и грижите за мъртвия са разпространени по цял свят още от древността. Това какво се случва с човек след настъпването на смъртта, и какво го очаква в отвъдното винаги е интригувало човешкият ум и любопитство. За провеждането на архаичните погребения, етапите им, инвентарът, който се ползва може да се добие представа от археологически данни, а от фолклора относно представите за отвъдното, душата, демонични същества свързани със смъртта, покойниците, и други. Сведения за погребенията може да открием и в литературата, която засяга тази тематика.

Трябва да се вземе в предвид, че погребалните обичаи са най-консервативни и са подложени на най-малко влияния и промени. С времето обаче и с настъпването на Модерната епоха голяма част от обичаите, практиките и вярванията изчезват като това се дължи най-вероятно на промените в ценностната система на човека, представите му за заобикалящият го свят, смяната на традиционализма от една съвсем нова система основана на научните открития и постижения. Въпреки това, какво се крие отвъд все още интригува човешкото съзнание и основните стъпки при едно погребение остават непроменени като голяма роля в тях играе религията.

В настоящето изложение ще се опитаме да проследим общото и различното в погребалните обичаи на българите християни и мю-

сюлманите в България, включващи турци-сунити и българи мюсюлмани. Хронологическата рамка на изследвания период е втората половина на XX век. Статията е разработена на основата на научна литература и теренен етнографски материал, събран в община Златарица. В периода, който ще разгледаме все още са запазени голяма част от традиционните и консервативни елементи на погребението, вярвания и представи.

Българите още от IX век са християнски народ. Естествено е погребалните обичаи да са повлияни силно от религията изповядвана от векове. Трябва да се вземат предвид и онези езически елементи, които може да се открият като реликти останали наследство от траки, славяни и прабългари, някои от тях се явяват и като общобалкански. Други макар и да е трудно да се установят, може да се свържат с едно много архаично наследство свързано с първобитните представи останали общи за човечеството като вярването в задгробния живот, прераждането, душата и т.н. Турците-сунити в България са най-многобройните представители на мюсюлманската конфесионална общност. За тях освен следването на Корана[1], особено важно е и следването на постъпките и делата на Пророка[2], отразени във втората свещена книга на мюсюлманите-сунити – Сунната.

За българите християни думите *смърт, умрял* са табуирани. Смъртта наричат *покой*, а за умрелия използват думите *покойник, починал.* На първо място за причинител на смъртта се смята естествената смърт в напреднала възраст, нещо очевидно, което е най-ясното разбиране за настъпването ѝ. Смята се, че смърт без причина не трябва да има. Освен естествената смърт, винаги са се търсили причините за нея в нещо друго, във волята на други същества, които я причиняват. За това кога ще почине някой човек няма ясна представа и се вярва, че съдбата го предопределя. За мюсюлманите в България погребенията са най-консервативните и запазени обичаи и практики. Силно повлияни са от исляма като не е изключено и присъствието на по-архаични предислямски елементи. За тях смъртта е най-често невидима, а понякога я персонифицират. Тя представлява процес на отделяне на душата от тялото.

При българите съществуват и представите за човешкия живот и душа свързани с вертикала, които се контролират от запалени свещи

на небето. Същата представа фигурира и при мюсюлманите, те вярват, че живота на човек е като *мум* (свещ), т.е. свещ, която се запалва, когато се роди човек и угасва, когато същият почине[3]. За смъртта има вярвания, че тя си има свои помощници, които отнемат човешките души. Най-популярна е представата за Архангел Михаил, който вади душите с меча си, заради което го наричат „душеизвадник". Това вярване е свързано с библейските представи.

Същият ангел съществува като агент на смъртта и при мюсюлманите, но се нарича Азраил, среща се и Асрафаил. Според вярването той се явява в предсмъртния час на човека. Хората, които са били праведни през живота си и са изпълнявали *намаза*[4] всеки ден виждат Азраил като хубав, висок човек, който им подава нещо за ядене и изважда душата им „като с памук"[5].

Представите за душата са архаични и съществуват при всички народи. Според народните представи тя е нещо сложно, понякога противоречиво, и е средство за поддържането на човешката жизненост. Много разпространена е представата при българите за душата като нещо невидимо, въздушно или като дихание[6].

Съществувало е схващане, че душата се намира в корема, главата или в сърцето. Понятно и много разпространено е, че тя излиза през устата при смърт. Приписват ѝ се редица качества и действия. По всички краища се среща схващането,че душата витае около къщата на покойника и изпраща тялото. Тя е подвижна и може да се движи чрез превъплъщенията ѝ в различни животни и насекоми.

Мюсюлманите също вярват, че душата на човек е като въздух, невидима, влиза в тялото на човек докато той е все още в майчината си утроба и го напуска в момента на смъртта. Според един от информаторите, душата на човек при смъртта му приема облика му на такъв, какъвто е бил на 20 години, без значение на каква възраст той е починал. В момента на смъртта тя излиза през устата на покойника като последен дъх, издихание и е невидима за живите (1). За душата се смята, че нито е в Рая, нито е в Ада, там отива само тялото. След като настъпи смъртта се вярва, че душата до погребението остава в къщата с близките и наблюдава всичко, което се прави с тялото. Счита се, че до 40-ия ден душата се върти около дома и след това го напуска[7]. Връща се само на големите празници Рамазан и Курбан байрам[8].

Представата за предопределената от съдбата смърт и момента на настъпването и са неизвестни за човека. Именно заради това той започва да търси някакви знаци, които да я предопределят или подскажат идването ѝ. Счита се, че когато си набелязан да приключи земният ти път се появяват прокобите като следствие на това и чрез тях се подразбира идването на смъртта.

Много разпространено е вярването и при мюсюлмани, и при християни за това, че нощните птици-кукумявката и бухалът са носители на прокоба за смърт. Тази представа е древна и вероятно е породена от факта, че са активни през нощта, която е тъмната част от денонощието асоциирана със злите сили. Специфичното им кукане, което понякога прилича на плач, викове или пеене стряска хората и за това го отъждествяват с прокоба за смърт или нещастие. Грачението на гарвана също се смята като вещаене на смърт.

Трябва да се отбележи, че прокобите за смърт при мюсюлманите са еднакви с тези на християните. Те също приемат кукането на кукумявката като прокоба. За тях значение има кога се появява. Ако е надвечер това със сигурност означава смърт на някой от семейството. През деня ако кукумявка пее, се смята за добро[9]. Тълкуването на някои сънища се считат също за прокоба. Тези сходства очевидно не са свързани с религията, а са много по-древни. Както беше отбелязано, човек от древността се е интересувал и опитвал да разбере какво е смъртта, и какво се случва след нея. Сънищата като нещо различно от реалния свят като друг втори свят, в който се отнасяме са се считали за предизвестия. Човек винаги е търсил знаци за всичко, като ги открива в природата, случайностите, които му се случват или сънищата.

Смъртта се е приемала за време на преход от едно място на друго или преход към нов живот, като тя се явява пътя към него. Състоянията на агония се обясняват по различни начини, породени най-вече от физиологическото състояние. Свързват се с ангели взимащи души или самата смърт като образ. Естествено е да се желае агонията да бъде колкото може по-кратка и по-малко мъчителна. За тази цел при християните преди всичко се пази тишина около болния, забранява се плачението и вдигането на силен шум. Агонията се е облекчавала по-различни начини най-често се пали свещ до умиращия

или се вика свещеник, който да прочете молитва. Трудната и мъчителна смърт се отдава на греховност. Съществува и вярването, че по време на агония присъстват ангел и дявол, които се опитват да примамят душата. Обикновено се смята, че ако се постави умиращия на земята се облекчава агонията му.

Като се забележат признаци на умиране или веднага след настъпването на смъртта близките се прощават с умиращия, приближават се като целуват дясната ръка или челото. Човек не трябва да напуска света, ако не си даде прошка с близките и приятелите или с тези, с които е имал вражда.

Когато умиращият е в критично състояние мюсюлманите казват, че се намира между земята и небето. Тогава близките му не трябва да го бутат или местят, за да не се „разполови" между живота и смъртта и да страда, като в това състояние може да бъде още между 9 и 40 дни. И при тях както и при християните се пази тишина около него, за да не се смути ангелът, който идва за душата му, понякога отварят и вратите, за да влезе спокойно. Ако човек е бил грешен агонизира по-дълго, а ако е бил праведен душата му напуска тялото полесно. За облекчение на агонията мюсюлманите викат ходжите, които четат специални за това молитви. Молитвата е като нож за умиращия. Един от информаторите споделя, че винаги след прочитането на молитвата човек скоро умира и се прекратяват мъките му. (1)

За българите християни ако човек почине с отворени очи това е прокоба за смърт, или може да вампиряса. Отворените очи се свързват и с „неизпълнено желание". При мюсюлманите се смята, че ако почине човек с отворени очи му е мило за живота, отива си без да се е видял с близък човек или е чакал някого.

Едно от най-наложителните задължения на живите към мъртвеца е неговото приготвяне за другия свят. На първо място при християнските обреди се поставя измиването на тялото. То става с вода и много рядко изцяло с вино. Къпането става задължително извън къщата на скрито от чужди очи място. Обикновено на двора под някое дърво. В днешно време това се случва в закрити пространства поради ред обясними причини. Тялото се поставя или на изток или на север, но в никакъв случай на запад. Къпането се извършва от близки като се съблюдава да са от същия пол на покойника. Използва

се обикновено сапун и вода, понякога се слага и босилек. След това сапунът се хвърля в реката или го слагат в ковчега, за да „се мие покойникът в отвъдния свят". Използва се топла или студена вода и задължително се излива на място, където „човешки крак не стъпва". Предметите, които се използвали при къпането, тези с които се полива, се счупват, за да не се върне болестта. На починала жена, се сресва косата и сплита косата, а на мъж се бръсне брадата му. Ако не се окъпе починалият се счита за грешно, на места се смята, че се прави против вампирясване. След това задължително е обличането на покойния в чисти дрехи, като повечето възрастни си ги приготвят приживе. За дрехите не е толкова задължително да са нови, колкото за обувките. Краката се връзват с кърпа или дебел конец, а ръцете се кръстосват над гърдите като ръката, на която има венчална халка се поставя отгоре. Ръцете също се връзват с конец, черен или червен. Навсякъде отрупват мъртвият с цветя. Преди това обаче го покриват с бяло платно наричано *покров*[10]. До спускането в гроба покровът закрива тялото до гърдите, преди спускане покриват и лицето. Върху гърдите се поставя само кръст или овързан с червен конец заедно с монета. Преди спускането се развързват ръцете и краката, „за да се освободи душата" или покойният да може да се движи в отвъдното.

Широко разпространено е спирането на часовника, докато починалият се намира в къщата. Вероятно се прави асоциация със смъртта, спирането на човешкия живот и спирането на времето. Време, в което тялото и душата все още не са преминали отвъд. Друга практика е да се закриват огледалата, иконите, портретите и всичко, в което може да отрази образа на покойния. Вероятно се дължи на страха от отражението на мъртвия, а огледалото може да се асоциира с отвъдното. Съдовете, в които има вода също се покриват или водата се излива. Отварят се прозорците и вратите, за да може „душата да излезе"[11]. Покровът или *саванът* както го наричат на места, е нескроено платно, което покрива тялото на покойника от краката до главата. Той трябва да бъде от съвсем ново платно, неупотребявано.

За християните е задължително поставянето на покойните в ковчег, който обикновено е дървен. Прави се по-тесен откъм краката и по-широк към главата и раменете, и се затваря с капак, който се

поставя преди спускането в гроба. Преди това ковчега е отворен задължително. Дължината на тялото за гроба и ковчега се измерва с бял конец или бяла прежда, като се правят на места под формата на свещ и се поставя в ръцете на покойника. В ковчега се постилат черджета, одеяла и чаршаф. Задължително се слага възглавница. Общонароден е обичаят да се бди над мъртвия цяла вечер, за да не бъде прескочен от домашно животно, защото след това ще се превърне във вампир. Най-близките обикновено остават до него цяла вечер.

Една от най-характерните практики за погребенията на християните в България, е оплакването. Оплакват мъртвеца винаги най-близките му роднини, обикновено жените, за мъжете се счита за срамно. Мъртвеца се оплаква от дома до гроба му.

Силната вяра във вампирясването на починалия, обяснява и многобройните практики за предотвратяването му. Освен непрекъснатото му пазене от прескачане, широко разпространено е забиването на остър предмет в краката, корема или сърцето. Най-често се използва игла, пирон или нож. Друго средство е поставянето на запалителни предмети при покойника – кибрит, барут и др. Има сведения, че до XIX век се е пробивало тялото с шиш, а от XVIII век има запазено сведение от католическия свещеник Николо Тулгеси за практика в Никополско, в която се изваждало сърцето на мъртвеца против вампирясване. Естествено срещу тези практики църквата е водела активна борба за изкореняването им. На места са го покривали с рибарска мрежа, за да не може да излезе от гроба, когато се превърне във вампир[12].

Покойникът не се изпраща без нищо в гроба и отвъдния свят. Обикновено при него се оставят храна, любима напитка, лула, цигари, ако е занаятчия-инструмент и пр. Хората вярват, че починалите имат същите нужди в отвъдното, каквито и приживе. При покойникът се оставя и пара, за да си плати дълговете, да откупи някои свои грехове или да премине през мост.

За мюсюлманите приготвянето, измиването на мъртвия е от голямо значение, предопределено от религията. Един от основните принципи в ислямската вяра, заложен в Корана, е чистотата – телесна, духовна, нравствена. До днес къпането на мъртвият се извършва задължително извън къщата. При мюсюлманите, както и при хрис-

тияните, родниите и близките на починалия цяла вечер бдят над него да не го прескочи домашно животно. Също така се пази тишина, „за да не се смущава мъртвеца" и само тихо се чете от Корана. Ако починалият е мъж, молитвите чете местния ходжа заедно с още четирима мъже, които ги знаят. Ако починалата е жена се вика специална жена ходжа, която наричат *афузка.* Тя се избира от местното религиозно настоятелство и знае наизуст Корана.

След като почине, мъртвия се поставя на т.нар. *рахат дюшек*[13] т.е. *спокойно легло*, който се слага на земята и се завива с юрган. През цялото време се четат молитви от Корана. Докато е на рахат дюшека се измерва ръста му с бял вълнен конец или пръчка. Както беше споменато по-горе къпането се извършва извън къщата, на двора, на скрито място, където човешки крак не стъпва. Ходжата има специални дрехи, ръкавици, престилка, които облича за къпането. То се извършва в шатра или палатка, която обикновено се съхранява в джамията или в гробищата. За целта присъстват поне още двама мъже, които помагат. При жените, помощничките също са две. Съдовете и предметите, които се ползват за къпането се осигуряват от близките – казан, ибрик, канчета, сапун и др. Задължително ходжата и неговите помощници вземат *абдест*[14]. След това се пристъпва към къпането. Мъртвият се поставя на специална маса наречена *тенешир,* която представлява няколко сковани дъски с 1, 2 или 3 отвора за изтичане на водата. Обикновено се съхранява в джамията и се използва за всеки починал. Както споменахме къпането става в палатката, в която присъстват само къпачите скрити от други хора, никой не трябва да вижда мъртвия докато го къпят. Водата, която се използва, трябва да е топла както за жив човек. Опитва се само с поливане, не се пробва с ръка, за да не се омърси. Върху покойника се поставя чаршаф и ходжата прокарва ръце отдолу, за да го изкъпе. Тялото се мие три пъти като „сухо място не се оставя" и е ориентирано в посока към Мека (1). Трябва да се вземе *абдест* и на починалият. Никой освен ходжата не вижда тялото. Строго е забранено и се пази в тайна ако починалият има някакъв недъг по тялото. Мъжете не се бръснат. Както ги е заварила смъртта така трябва да напуснат света. Измиването на тялото започва от главата, след това ръцете, накрая тялото и краката. Измива се два пъти със сапун и третият

път с вода, като се мие задължително с лявата ръка. Режат се и ноктите. Обръща се внимание на задължителното измиване на рани, за да не остава течаща кръв, която след увиването в кефина може да развали абдеста на мъртвия. За оттичането на водата се прави дупка, която след това се заравя. Забранява се да се стъпва там особено вечер, защото се вярва, че там ходят *джиновете*[15] и човек може да се разболее. Само ходжите могат да се спасят, защото знаят молитвите, с които да се защитят (1). През цялото време се четат молитви. След измиването на тялото се прави абдест на мъртвия. За целта ходжата увива около трите или четирите си пръста на дясната ръка парче плат от *кефина*, с който увиват покойника и правят пълен абдест както на жив човек-три пъти се слага вода на устата, лицето, след това три пъти на дясната ръка, три пъти на лявата до лактите и накрая на краката в същата последователност. Кефина, с който се увиват починалите е бял плат, обикновено от тензух, който купуват близките, някои си го осигуряват приживе. Той се измерва от ходжата на око и се „шие" от него. Не се използва ножица, обгаря се със свещ или се разкъсва. Мъжете се увиват два пъти в платното, на места преди това ги привързват с друго парче плат от кефина около кръста. След увиването се привързва на главата, краката, понякога и около кръста. Накрая кефина се парфюмира или прикадява с *бохур*[16]. В последно време има практика да се оставя част от ръката или лицето, за да се простят близките с него, но според Канона е забранено, за да не се развали абдеста. За разлика от християните, мюсюлманите покриват цялата глава и лице, за да не се докосва от никой. Слага се памук в ушите, носа и между пръстите, за да не развалят абдеста животните, които могат да полазят мъртвия в гроба.

Жените се къпят само от афузката, която има още две-три помощнички, които ѝ поливат с вода или подават предмети, които са ѝ нужни. Само те присъстват в палатката. Къпането става като при мъжете под чаршаф като никой освен жената-ходжа не може да поглежда под него, „защото покойната я било срам". Тялото се мие три пъти като първите два пъти със сапун, а третият път с вода. Прави се абдест както при мъжете. Косите се разплитат и мият, понякога им се правят плитки. Задължително се свалят всички

украшения и бижута. Изключително важно е да се погребват така както са дошли на земята, и както Бог ги е създал. Строго се спазва къпането на починали според пола, допуска се едно изключение, когато жената може да изкъпе починалия си съпруг. Както при мъжете, така и при жените се четат молитви през цялото време, а накрая се прави абдест на починалата. След това се увива в кефина, който за жените е по-дълъг – около 20 м. Не трябва да се оставя незакрито място. С парчета плат се привързват около кръста и гърдите, след това се увиват в кефина. Масово разпространено е вярването, че кефина е по-дълъг за жените, защото били по-грешни и заради изискването да се прикрият хубаво частите на женското тяло.

След измиването и увиването на мъртвите, те се поставят на т. нар. *табут*, който представлява дървена носилка застлана с килим. Тя също се съхранява в джамията. След като поставят мъртвия на табута, го покриват с тънко цветно покривало. В днешно време се слагат цветя върху него и се прощават с него без да го докосват, може само ако ходжата разреши. Четат се молитви от ходжата без значение дали е мъж или жена.

За разлика от християнските погребения при ислямските не се допуска оставянето на предмети или каквото и да било друго при покойника. Религията изиграва голяма роля при погребалните обичаи и практики на мюсюлманите. Прощаването с покойния става, когато той е вече сложен на табута, близките се нареждат около него в полукръг и със свити в лактите ръце правят молитва. Силните викове и плач не са желателни, оплакването също.

Обикновено при християните мъртвецът е погребван на другия ден или се изчакват 24 часа. В никакъв случай обаче не трябва да пренощува две нощи в къщата. По правило се изнася през вратата с краката напред. Покойният се носи на ръце от четирима души. Понякога се откарва на кола, а в някои села се е срещала и шейната като средство за превоз по последния му път. Процесията се извършва от близките и роднините, свещеника, и кръстоносеца, който е начело. По пътя се правят почивки на 3, 9 или 12 места най-често на кръстопът и се четат молитви от свещеника. Ако се срещне погребално шествие от някого задължително трябва да спре и да се прекръсти. При някои особени погребения, например на младоженци, погребалното шествие се прави като сватбено.

Предприемат се редица мерки за предпазване на мястото, където е лежал мъртвеца. След изнасянето му има обичай да се забива железен предмет, често пирон на мястото където е била главата му. На други места се чупи яйце, слага се камък, прекадява се с тамян или се разбиват съдове. Счита се, че по този начин се прогонва или „заковават" смъртта и болестите[17].

Гробищата се почитат като свещено място. Всички починали от редовна смърт могат да бъдат погребани там. Копаенето на гроба става на свободно в гробищата място. Палят се свещи и се полива мястото с вино. Обикновено се копае от гробари, роднини или съседи, но в никакъв случай кръвни роднини. Дълбочината за възрастен е около 2 метра. Мярката се взима с прът, който след това се слага в гроба.

Църковното опело е задължителна част от погребението. През цялото време всички мълчат и държат запалена свещ в ръка, „за да му е светло на оня свят". След това започва спускането в гроба като най-близките се отдръпват настрани, за да не гледат. Ориентацията на тялото и гроба е в посока запад-изток, като главата се поставя на запад, а краката на изток, за да „гледа към слънцето".

След спускането в гроба, свещеникът пръв хвърля до три пъти пръст, а след него и останалите участници в погребението. Казват се думите „Лека пръст" или „Лека му земя". Това е често срещано и познато на много народи. След погребението се прави малка могила и се огражда с камъни или дъски, а в по-ново време се циментира. Правят се и високи метални огради с мрежа и вратички. Формата, която се образува е елипсовидна или правоъгълна. Най-съществения надгробен знак, който се поставя е кръстът. Той се слага на 40-ия ден или годината като се маха дървеният първоначално поставен, и се заменя от каменния. Кръстът се забива откъм главата като има лице и гръб. На него се изписват имената или инициалите на починалия, годината на раждане и смърт. Ако е практикувал някакъв занаят се правят изображения свързани с него. Оставя се и малка ниша, на която се слага черно-бяла снимка. Кръста по-късно се заменя с надгробната плоча, която се изработва в специални за това места към погребални агенции. Широко разпространен е обичаят да се засаждат цветя на гроба или дървета. Слагат се и съдове, в които се наливат вода и вино на помените, а също и свежи цветя.

Поставят се фенери със стъкло, в които се палят свещите и се слагат, за да не ги изгаси вятъра.

Връщането от гробищата обикновено става по други улици, а не по тези, по които са носели мъртвеца. Забранява се обръщането назад към гробищата. Обикновено след заравянето на мъртвеца се мият ръцете, често се случва, и когато се приберат вкъщи където ги посрещат с вода и кърпа. Това се прави, за да се измие лошото и смъртта от ръцете на живите.

Рядко се прави поменална трапеза докато покойникът е все още вкъщи. По-често се слага след заравянето на гроба, направо там, ако е хубаво времето или в постройка, каквато има във всички гробища. Редовно обаче тя се прави в къщата на починалия, на която присъстват всички участвали в погребението или такива, които не са успели да отидат. Дават се запалени свещи на всички като се пали от човек на човек. Подава се и кана с вино или вода, като трябва да минат през всички и всеки да капне по-малко на земята преди да отпие. По същия начин се прави с житото, което се вари задължително за помени и се нарича *коливо*. Приготвят се още хлябове и се коли курбан. Прави се от домашно животно – агне, овен или говедо. Участниците в погребението, както и на трапезата, след това често получават дарове. Обикновено се даряват кърпи или други тъкани, купичка или чиния, в която се слага от курбана и остава след това за получателя[18].

Постелките и дрехите на мъртвия се изпират, като завивките се използват, а дрехите раздават за „бог да прости". На места дрехите се хвърлят около река или направо в нея. Силно впечатление прави употребата на водата в погребалните обичаи и двойственото ѝ значение.

След прощаването с мъртвия при мюсюлманите се взема боя на мъртвия от гробарите с пръчка или папур. Те са 7–8 души, които са поканени от близките. Поканата не може да се откаже. Смята се, че нещо лошо ще се случи на този, който откаже или на цялото му семейство и род. Гробът се копае от четирима души като всеки си носи инструментите. Гробарите се редуват един след друг, но никога не копаят заедно, вярва се, че ще почине още някой. Нямат право да напуснат гробището докато не свърши погребението.

Дълбочината на гроба при мъжете трябва да е толкова, колкото да му е до пъпа, а за жена до гърдите или раменета. По-дълбокият гроб за жените се обяснява с това, че са по-грешни, но всъщност това зависи от *намаза*, който изпълняват и положението на ръцете. Мъжете при *намаз* поставят ръцете си спуснати надолу до пъпа, а жените ги слагат на гърдите си. Откъм източната страна на гроба се прави т.нар. *лаам* – гробна камера, подобна на пещера, в която се поставя покойника[19].

В дома на покойника двама души режат преди това дъските, с които се прави „покрив" над мъртвия преди да бъде заровен. Близките понякога колят курбан за починалия, особено ако е млад и скъп човек. Религията изисква животното да е мъжко за мъж и женско за жена – овен и овца. Ако погребението съвпадне с Рамазан или Курбан байрам се разрешава само на гробарите да ядат от курбана, тъй като те били много изморени. По-често се приготвя кокошка, хляб, халва, мекици. Според обичая нищо занесено на гробищата не се връща.

След прощаването с мъртвия в дома му се чете молитва *аамин дувасъ*. На нея присъстват само мъже без значение от пола на починалия. Те се нареждат около табута и след молитвата четирима близки роднини, го вдигат и изнасят с главата напред, на двора. Тук се забелязва разликата с християнската обредност, за мюсюлманите както излизаш през вратата приживе така трябва да излезеш и в последния си път – с главата напред. След това се оправят към гробището като на него право да ходят имат само мъжете. Жените следят шествието докато се скрие от погледа им и се прибират вкъщи. На места ходят до гробищата, но не влизат вътре, а стоят от другата страна на оградата. В по-ново време тази забрана вече се нарушава и жените ходят на гробищата в деня на погребението.

Носенето става като се сменят носачите, не се приема покойникът да се носи в кола, за да не смущава покоя му. По пътя шествието не спира никъде и пътят не се пресича от никой. Хората, които срещат шествието четат чинно молитва за покоя на душата на починалия. Непосредствено до гробището или в него има т. нар. *мусалла ташъ*, голям камък пред който шествието спира. На него се слага носилката с мъртвеца и мъжете се нареждат в редица с лице на юг, а в Родопите на изток. Имамът пита три пъти като какъв човек помнят

мъртвеца. След отговора на всички, че покойния е бил праведен и вярващ човек, започва да се чете молитва *дженаазе намазъ* . След края на молитвата всички вдигат ръце и казват „амин" като допират длани до лицата си. Това е знак, че опрощават греховете му. Според вярата, греховете на човек трябва да се опростят още на земята, в противен случай душата му ще отговаря в Божия Съд.

От мусалла ташъ до гроба табута се носи от гробарите. Те поставят носилката от южната страна на гроба, така че главата да е обърната на запад. След това двама-трима души от близките влизат в гроба и поемат тялото като го поставят директно на земята и главата е в посока север-северозапад, краката юг-югоизток, като тялото леко се извива на дясната му страна, така че погледът да е насочен към *къбле*, т.е към Мека[20]. Вярата забранява при погребване на жена съпругът ѝ да влиза в гроба и да поема тялото, за да не си спомни за най-хубавите им моменти заедно, и да я пожелае, по този начин я омърсява и ѝ се разваля абдеста. След полагането на тялото, гроба се затваря като се нареждат наклонени дъски над трупа, от главата към краката. Върху дъските се слага рогозка или се запълват дупките със слама, сено и трева, за да не пада пръст при тялото и да развали абдеста на починалия. И при мюсюлманите се предприемат мерки против вампирясване, в гроба се слага листче с текст от Корана, който пречи мъртвият да се превърне в *пери* – вампир.

След спускането на тялото всеки минава и хвърля шепа пръст като пожелава покой на душата. Гробът се заравя с лопата, която не се подава от ръка на ръка, а се оставя на земята и се взима от следващия. Сред мюсюлманите се вярва, че който заравя покойник върши нещо хубаво, добро и ще му донесе спокойствие. Гробарите дооформят гроба и поставят маркери от двете страни – откъм главата и краката, най-често камъни, на които не се пише нищо. В по-ново време се правят паметници със звезда и полумесец, слагат се снимки, пишат се години на раждане и смърт, и имената. Задължително е обаче маркирането на гроба от главата до краката. Преди е ставало с т.нар. *гьондерлици* – дървени колове, които се поставяли вместо паметници.

След погребването мъжете напускат гробището като последен остава имамът. Според традиционното вярване той остава сам на гроба, за да установи последен контакт с мъртвия, когато той се

събуди преди да се отправи към отвъдното. Той чете специална молитва *таалкъм вермек* и извиква по три пъти името на починалия и неговата майка. Според вярването след всяко повикване мъртвият си удря главата в наредените над него дъски, събужда се и разбира, че е починал.

По обратния път от гробището мъжете вървят без да се обръщат назад и без да спират. Според вярването не е хубаво да гледат към чужди дворове, за да не предизвикат смърт. Преди да влязат в дома на покойника, мъжете, които са ходили на гробището, задължително си измиват ръцете, за да се пречистят от лошото. Семейството дава някаква сума пари на ходжата за погребението, която не е определена, дава се „кой колкото иска и колкото му е на сърце". Същия ден се връщат нещата взети то джамията – тенешира, табута, палатката и други. Сред мюсюлманите има обичай същия ден след погребването една жена да изпере дрехите и завивките на мъртвия, а за отплата близките ѝ дават плат да си ушие забрадка. Дрехите се раздават на по-бедните, за да са сигурни, че ще са носени тъй като се вярва, че ако се изхвърлят покойникът ще ходи гол на другия свят и ще се срамува[21].

При християните за всеки покойник задължително 3 дни след погребението се прави помен, обикновено от жените или *струване* като се посещава гроба. Този помен се нарича *третини*. Следват *деветини* – на 9-ия ден и *четирисе* – на 40-ия ден. На някои места се ходи и на 20-ия ден. Помените се правят все по-рядко с времето – на третия, шестия, деветия месец и на годината. На третините се става много рано сутринта и се отива на гробищата. На някои места се ходи преди изгрев слънце (Странджа). Гробът се прекадява с тамян и се прелива с вода и вино. Носят се ястия, жито и пита, която се разчупва и раздава, палят се свещи. Всичко това се извършва при пълно мълчание и жените се разбират със знаци.

При християните, сравнително най-тържествен е поменът на 40-ия ден. На този ден се подравнява гробът, на места се сменя и дървеният кръст с каменен. Вярва се, че на този ден се пукват очите на мъртвия или се разпадат костите му. В Странджанско на 40-ия ден се ходи преди изгрев слънце на гробищата, там близките допират ухото си до гроба, за да чуят как „се пукал коремът" на починалия.

Прелива се, раздава се храна и се палят свещи както на другите помени. Следващите помени на година, три, девет и т.н. покойникът вече е преминал към групата на другите мъртви души и не се правят индивидуални помени, а се почита на общите. Тези помени се наричат *задушници*. Те се правят в съботните дни преди големи празници като Рождество, Великден, Петдесетница и Димитровден. Други големи задушници са Архангеловската и „русалската" на Спасовден. По съдържание не се различават от личните помени. Прелива се гробът с вино и вода, носят се хлябове и жито, раздават се и се палят свещи. Общо е вярването, че на задушници душите на мъртвите идват на земята и ядат, и пият от оставените на гроба храна и питиета.

За починалия се пази траур от близките му, продължителността на който трае различно, в зависимост от близостта с покойника. За всички се отнася това да не пеят, да не танцуват и като цяло да се въздържат от всякакви забавления. Жените носят черна забрадка или изцяло черни дрехи. За мъжете всеобщ траур е да не се бръснат. В днешно време освен черната дреха, знак за траур е черна кърпа закачена на входната врата или некрологът, който се залепва също на вратата или на места, специално предназначени за това[22].

На следващия ден след погребението мюсюлманките имат право да ходят на гробището. Един от мъжете, който знае къде е гроба ги води до там. Обичаят изисква всяка жена преди да тръгне към гробищата да си направи абдест, след което да си сложи седем ката плат „отдолу", за да не се развали абдеста на починалия ако жената е в месечен цикъл, считан за мръсно нещо. На входа на гробищата се спират до камъка, на който се поставя мъртвецът преди погребението, и афузката чете молитва за покой на починалия. След това гроба се прелива с вода като съда, в който се е съхранявала се оставя на гроба. Жените се връщат от гробищата като мъжете-без да се обръщат или спират някъде, не разговарят помежду си и не оплакват. Според вярващите, най-хубаво е да се ходи на гробищата в петък – свещения ден от седмицата за мюсюлманите[23].

Мюсюлманите отбелязват *седмини*. Приготвят се хлебчета отгоре намазани с яйце, раздават се още бонбони, халва и др. Счита се за голям грях ако не се вземе това, което се раздава. Ходи се на гробищата, където се прелива гроба с вода, там афузката или

ходжата четат молитви и правят *Мевлид*. На този ден се раздават и дрехи, за да не сънуват близките покойника гол и бос. Термина Мевлид (mawlud – араб.) означава място или време на раждане на пророка Мохамед. С времето започва да се свързва с датата на смъртта му, тъй като за тази относно раждането съществуват спорове. Друго значение на Мевлида е животоописанието на Мохамед. В класическата ислямска култура това са панегирични текстове, поеми, които се четат в деня на празнуването на мевлид[24].

Четиридесетият ден е свързан с други мюсюлмански практики, които са общи с християнските – поставянето на паметника. За мъжете е заострен в горния край, а за жените е по-заоблен. Хубаво е да се слага в петъчен ден или около голям празник – Рамазан или Курбан байрам. Често на 40-ия ден се коли курбан за душата на починалия. Правят се питки, халва, шербет.

Друг помен, най-големият за мюсюлманите се прави на 52-ия ден. Отново се събират в дома на мъртвия, коли се курбан, чете се Мевлид, освен него се чете и седем пъти *айет* от Корана, специална молитва, от която се вярва, че олеква на душата на мъртвия и той не усеща силните болки. Вярва се, че подобно като при християните, на този ден плътта се отделя от костите и тялото изпитва силни болки (2).

Траурът за най-близките трае 40 дни или година от смъртта. Жените носят тъмни дрехи, свалят бижутата си. Не се правят годежи, сватби, тържества и веселби. Мъжете не се бръснат, а жените не чистят, не перат, а жалеят[25].

Представите за това къде отива душата след смъртта, за задгробния живот, както и тези за Ада и Рая са доста сходни при християни и мюсюлмани. Това се дължи на религиите, които имат своите общи черти. Може да се твърди, че има и някои общи архаични представи за пътя към отвъдното и това какво се случва там.

Първата обща черта е отнасянето на душата от Архангел Михаил при християните или Азраил при мюсюлманите. Същото се отнася и за душата, която след настъпването на смъртта излиза през устата.

Има няколко представи за християните относно пътя на душата към Божия съд. Едната от тях е, че душите пътуват колективно. След като стигнат до съдията там претеглят делата им на везни, записвани от ангелите и дяволите на „тефтери". На места се среща представата

за пътя към отвъдното като тъмно черно поле, обрасло с тръни, през което душите си осветяват пътя със свещи. Те трябва да са обути задължително по време на прехода, затова се държи толкова много на новите обувки, които се слагат на мъртвеца.

Задгробният живот се схваща като продължение на земния. Съществува схващане, че на другия свят „умиралка няма". Общо е вярването, че другият свят се дели на Рай – за праведните и Ад – за грешните.

Раят според народното вярване е хубав парк с всякакви цветя, дървета, чешми и извори. В него е вечна пролет и се чуват песните на ангелите. Праведниците са облечени в бяло и се носят като сенки. Постоянна е представата, че там ще се събереш с починалите си близки или семейство. Адът според народните вярвания е дол, чийто краища не се виждат с човешко око. В него дяволите измъчват душите на грешниците[26].

В народните представи на мюсюлманите Раят, който наричат *дженнет* е чуден свят. Починалите, които са били праведни в живота, стоят под клоните на огромни дървета, на сянка. Има чудни дървета, плодовете на които са златни, а листата сребърни. Там според хората има много зеленина, чешми и не се работи. Дженнетът се обслужва от *меллек* – така мюсюлманите наричат ангелите. Вярва се, че всеки човек има меллек – ангел пазител, който стои на дясното рамо и не влиза на мръсни места. За това, когато ходят до тоалетната се вярва, че меллека не влиза вътре, а изчаква отвън и след това пак застава на дясното му рамо.

Дяволът наричат *шейтан* или *Иблис*. Според вярването той стои на лявото рамо на човек и го примамва да нарушава общоприетите норми на живот. Между меллек и шейтан се води постоянна борба докато човек е жив. Има друго вярване според което, всеки човек има два ангела меллек, които се прикрепят за него след като навърши определена възраст, за момчетата –12 години, а за момичетата – 9 години. След това, до края на живота му те записват на тефтери добрите и лошите му постъпки. Ако до 24 часа се разкае за извършена злина, то тя не се записва. Тези тефтери се дават след това в съдния ден.

Джехеннам или *джандем* както наричат ада, в народните представи на мюсюлманите е страшно място, в което гори вечен огън и катрани. Там попадат грешниците и тези, които не са спазвали

религиозните норми. Между ада и рая се смята, че има тънък мост на изпитанията. На него се решава дали ще паднеш в пъкъла или ще отидеш в рая[27].

Съществуват и т.нар. особени погребения, които се правят в определени случаи на смърт. Символичното погребение спада към особените. Когато почине някой в чужбина или на война и тялото е в неизвестност, близките му правят погребение, като за заместител на тялото се ползват лични вещи на починалия.

Нередовни се наричат погребенията на хора починали от неестествена смърт – самоубийство, удавяне, или смърт, причинена от природна стихия. На тези погребения не се извършват познатите грижи около приготвянето на тялото, не се оплаква, не се изпраща церемониално. Самоубийци, удавници, такива които са се смятали за вещици не се погребват в гробищата, защото заради греха им „земята не ги приема". Удавените се заравят до водата, където са намерени.

Към нередовните покойници спадат и некръстените деца. Те също не се опяват. Душите на такива деца се наричат *навяци* – демонични същества, които летят нощно време, отиват при родилки и изпиват кръвта им. Наричат ги и *еврейчета*, погребват ги в градината, извън гробището или зад църквата. Децата, които не са кръстени се смята, че принадлежат на Дявола, след кръщението им те вече били спасени от него. Ударените от гръм, родилки до 40-ия ден от раждането също не се опяват и не се погребват в гробищата. Същото се отнася и за друговерците[28].

Част от особените случаи на погребения при мюсюлманите са сходни с тези при християните. В общите гробища не се погребват самоубийци, удавници, хора починали от неестествена смърт. Те се погребват в т.нар. *нишан мезарлъ* – отделни гробища. На тези гробове не се поставят паметници или други отличителни белези. Хора, убити на път или във война се погребват в *шехит мезарлъ*, специални, отделени от другите гробища. Родилка или малко дете, на което не е правен обичаят *адъ коймак* – даване на име, се погребват без особени различия. На необрязано момченце имамът чупи кутренцето на дясната му ръка преди да го увият в кефина. Съществува практика, в която при засушаване се коли курбан на гробищата и ходжата чете специална молитва за дъжд[29].

Християнските и мюсюлмански погребения имат много общи черти, като разликите могат да се свържат с ролята на религиите. Могат да се забележат останали запазени древни елементи общи за всички. Не бива да се пренебрегва и вековното им взаимовлияние като фактор в погребалната обредност. Погребенията при българите християни не са толкова повлияни от църквата, голяма част от обредните действия са останали дохристиянски вярвания, които се преплитат с религията или остават извън нея. За разлика от тях, мюсюлманските погребения са повлияни по-силно от религията. Общите черти могат да се намерят в прокобите за смърт, някои представи и практики като представите за душите, облекчаването на агонията, пазенето на тишина около мъртвия, хвърлянето на пръст в гроба, връщането от гробищата и редица други.

За разлика от християнските погребения, мюсюлманските се отличават с по-опростена обредност и са силно повлияни от религията. Голяма част от забраните свързани с обредността са религиозни. Избягва се слагането на предмети в гроба при покойника. При изнасянето му също има разлика – мюсюлманите изнасят покойниците си с главата напред (при християните е с краката напред), според тях както приживе се излиза от дома, така трябва да е и в последния му път. Помените са по-малко, гробищата не се посещават след погребението. На жените е забранено да посещават гробището по време на погребението. В днешно време се забелязва една тенденция към промяна на тази забрана. Вероятно се дължи на промени, които настъпват вследствие на взаимовлияние с християнските обичаи. Мюсюлманките все по-често присъстват на погребенията на близките си, на места ходжите позволяват да се поставят цветя, и да целуват починалия за прошка, нещо което е забранено от религията, според която по този начин се „омърсява" покойника.

Погребалните обичаи се характеризират със своята консервативност в сравнение с другите два цикъла от семейната обредност – раждане и сватба. Това се дължи най-вероятно на дълбоко вкоренената им връзка с религиите – християнството и исляма, които ги съхраняват. Погребенията са с древен произход породени от психиката на човека и отразяват представите му за заобикалящият го свят. До към средата на XX век са запазени все още голяма част от старите

вярвания, свързани със смъртта и обредността около погребенията. След това частично изчезват някои от тях, но въпреки това се запазват действията около къпането на мъртвеца, прощаването с него и погребването.

БЕЛЕЖКИ

[1] Свещената книга на исляма, съставена в писмен вид около 650 г. по време на халифа Осман.

[2] Мохамед, също Мухаммад и Мухаммед, е арабски религиозен и политически лидер и пророк за мюсюлманите. Известен е още като Абу Касим ибн Абдаллах. Наричан е „печатът на пророците".

[3] **Съботинова, Д.** Семейник или колелото на живота. Силистра, 2002, с. 298.

[4] Намаз – на турски и персийски означава молитва. Тя е една от стълбовете на исляма – фарзове (задължения) на мюсюлманина.

[5] **Съботинова, Д.** Семейник или колелото на живота. Силистра, 2002, с. 281.

[6] **Вакарелски, Х**. Български погребални обичаи. София, 1990, с. 30.

[7] **Съботинова, Д.** Семейник или колелото на живота. Силистра, 2002, с. 299.

[8] Мюсюлманският пост през месец Рамазан (говеене, оруч) е един от стълбовете на вярата, който всеки мюсюлманин трябва да знае. Курбан Байрама е 70 дни след Рамазан. Изчисляват се по лунният календар. На Курбан Байрам се коли жертвено животно.

[9] **Съботинова, Д.** Семейник или колелото на живота. Силистра, 1990, с. 280.

[10] **Вакарелски, Х.** Български погребални обичаи. София, 1990, с. 78.

[11] **Вакарелски, Х.** Български погребални обичаи. София, 1990, с. 64– 67.

[12] **Вакарелски, Х.** Български погребални обичаи. София, 1990, с. 85– 88.

[13] Дюшек, който се слага на земята и мюсюлманите полагат на него починалия.Това се прави в дома, когато се прощават с него.

[14] Ритуално измиване при мюсюлманите преди молитва. Слага се вода в устата 3 пъти, след това по 3 по три пъти се мият главата, ръцете и краката.

[15] Джиновете са духове, невидими за хората приказни същества в арабската и ислямската митологии.

[16] Органичен материал,въглен със специфична миризма. Използва се за прикадяване от мюсюлманите при различни обреди.

[17] **Вакарелски, Х.** Български погребални обичаи. София, 1990, с. 103– 106.

[18] **Вакарелски, Х.** Български погребални обичаи. София, 1990, с. 142– 147.

[19] **Съботинова, Д.** Семейник или колелото на живота. Силистра, 2002, с. 284–285.

[20] Мека ал-мукаррама или само Мека е свещен мюсюлмански град в Саудитска Арабия, родното място на Мохамед. Най-важният обект в града е храмът Кааба, смятан от мюсюлманите за първия храм на земята.

[21] **Съботинова, Д.** Семейник или колелото на живота. Силистра, 2002, с. 288–291.

[22] **Вакарелски, Х.** Български погребални обичаи. София, 1990, с. 152– 155.

[23] **Съботинова, Д.** Семейник или колелото на живота. Силистра, 2002, с. 291.

[24] **Кюркчиева, И.** Светът на българите – мюсюлмани от Тетевенско – преход към модерност. София, 2004 , с. 165.

[25] **Кюркчиева, И.** Светът на българите – мюсюлмани от Тетевенско – преход към модерност. София, 2004 , с. 163.

[26] **Вакарелски, Х.** Български погребални обичаи. София, 1990, с. 170– 173.

[27] **Съботинова, Д.** Семейник или колелото на живота. Силистра, 2002, с. 298–302.

[28] **Вакарелски, Х.** Български погребални обичаи. София, 1990, с. 173–183.

[29] **Съботинова, Д.** Семейник или колелото на живота. Силистра, 2002, с. 297.

БИБЛИОГРАФИЯ

Вакарелски, Х. Български погребални обичаи. София, 1990.

Кюркчиева, И. Светът на българите – мюсюлмани от Тетевенско – преход към модерност. София, 2004.

Съботинова, Д. Семейник или колелото на живота. Силистра, 2002.

СПИСЪК НА ИНФОРМАТОРИТЕ

1. Хаджи Мустафа Салиев, на 73 год., от с. Горско ново село, общ. Златарица, ходжа.

2. Бехие Османова, от с. Калайджии, общ. Златарица, жена – ходжа.

Културен туризъм и краезнание

КУЛТУРНИ МАРШРУТИ В ПРИМОРСКА ДОБРУДЖА

Веселин ПЕТКОВ
Специалност „География и биология“, IV курс
Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“

Резюме: В настоящата статия се разглеждат културно-географски и културно-исторически обекти в територията на Приморска Добруджа. Това е една територия с обхват от общините на Каварна, Балчик и Шабла. В исторически план това е територия със засилена историческа динамика, особено през изминалия XX век. По тази причина в обсега и се отбелязват обекти както от Древността, така и от времето на румънската окупация на Добруджа. Естествено българският национален характер на територията е запазен и изложен в редица експозиции и експонати. Този интересен „туристически микс” от културно-познавателни обекти се разглежда в този материал. Прави се опит за изграждане на туристически маршрут с реална икономическа стойност. Ще се разгледа и етнографската палитра, през която преминават културните маршрути.

През периода 2012–2013 г. взех участия в поредица от пътувания в Приморска Добруджа като част от теренни географски практики, научни експедиции, както и също така и лични пътувания. Обект на изследване са културни обекти, археологически резервати, фестивални събития, етнографски и исторически сбирки в читалища и музеи. Различните пътувания са свързани с посещения в **Националният археологически резерват „Яйлата**”. Разкриха се редица от обичаите на гагаузите в село Българево. Изучени, като част от теренни географски практики, са много села, някой от които запустели, а други само с няколко жители. Посетени бяха и градове, които представят безброй уникални фестивали, паради, галерии и артмузеи, които могат да се посетят и видят единствено в Приморска Добруджа.

Статията разделя културните маршрути в три основни групи: историко-археологически паметници, културни обекти и събития, регионални етнографски особености.

Историко-археологически паметници

Най-голям град в региона е крайбрежният Балчик. Той се намира в Североизточната част на Р България и е в близост до к.к. Албена. Известно е, че тук се намират емблематичните за град Балчик архитектурно-парковият комплекс „Балчишки дворец", Ботаническа градина и др. През 2007 г. са разкрити основите на Храма на Кибела. Храмът е открит случайно при строеж на частен хотел. Според учени Храмът е строен в периода 280–260 г. пр.Хр. и е съществувал 700 години. Култът към Кибела е почитан на големи територии в Мала Азия както и в Тракия. Тя е считана за Майката-земя и е наричана още Велика майка. Майка на боговете и всичко живо на Земята, на възраждащата се природа и на нейното плодородие. Олицетворява силите на природата, покровителка е на планините, горите и зверовете. Към средата на I хилядолетие пр.Хр. култът към нея прониква и в Гърция. Смята се, че тук са открити най-много предмети на едно място, свързани с култа към Кибела. Това е най-запазеният и единствен храм открит в източната част на Балканския полуостров. Също така се смята, че е и най-добре съхраненият храм на богинята в света.

Вторият град, който е обект на нашите изследвания, е град Каварна. Той се намира на около 19 км северно от град Балчик. Старото му име име Кравуна. Разположен е в средните части на Българското северно черноморие. Град Каварна е известен не само със своите рок фестивали, но и със своя исторически музей. Знаем, че в началото на XX в. преминава в пределите на Румъния, но през 1940 г. по Крайовския мирен договор е върнат отново на България. Местният исторически музей е богат на експонати. Експозицията разкрива историята, бита и културата на народите живели по тези земи – славяни и прабългари. Разбираме, че останките за това са намерени около село Топола. Експонирани са антични съкровищни монети, запазени от византийско време. Разкриват се пред нас ред морски антични изделия като каменни котви, амфори, монети, златно съкровище и множество редки предмети, открити край добруджанските брегове.

Следващата „спирка" от културния маршрут е извесният на всички нос Калиакра. Носът се намира на 8 км от с. Българево, с. Свети Никола и на 12 км от гр. Каварна. Той е вдаден 2 км в сушата. Обявен е за природен и археологически резерват и е част от 100^те национални обекта. Брегове се издигат над 70 м спрямо

морското ниво. На носа има ресторант, музей, морски фар, параклис, метеорологична и радиолокационна станция. В музея ще Ви разкажат, че през 1941 г. Калиакра е обявен за природен резерват. Също така, че това е първият и единствен природо-архитектурен резерват, в който се включват и защитени морски територии. В музея има и богата музейна сбирка, състояща се от каменни котви с отвори, каменни щокове, както и на реставрирани антични оловно-дървени двуроги котви. Крепостта на носа датира от IV век пр.Хр., и е населяван от тракийско племе наречено тиризи. През римската епоха крепоста носи името Акра като са построени нови крепостни стени, баня, обществени сгради, както и има построен тръбопровод. През XIV в. тук е столицата на Кравунското десподство на Добротица. За това се съди по намерени монети от времето на Добротица, с името на Калиакра. Научаваме легендата, която се носи за нос Калиакра, наречена „Портата на 40-те девици".

На 2 км южно от Камен бряг и на 18 км североизточно от Каварна се намира **Националният археологически резерват „Яйлата**" – приморска тераса с площ 300 декара (45,3 хектара), отделена от морето с 50–60-метрови скални масиви.

Тук се намира пещерен „град" от 101 „жилища", заселени още през V хилядолетие пр.Хр. Три некропола (фамилни гробници) от III–V век са издълбани в скалите. Некропол №1 е възникнал около издялано светилище, обърнато към изгряващото слънце. В северната част на „Голямата Яйла" се намира малка ранновизантийска крепост, изградена в края на V век. Частично са запазени четири кули и една кула-порта. От Античността са съхранени още светилище, жертвени камъни, винарни, четири вкопани гробници и други. През Средновековието пещерите са използвани като манастирски комплекс. По стените на някои от тях личат прабългарски знаци – руни, кръстове и каменни икони.

Местността „Яйлата" е обявена за археологически резерват с решение на Министерски съвет през 1989 г. Той обхваща сравнително голяма площ от крайбрежната ивица, започваща северно от село Камен бряг и достигаща на юг до курорта „Русалка", както и морската ивица с широчина 500 метра по протежение на брега. На територията на археологическия комплекс се намират многобройни паметници, принадлежащи на различни исторически епохи, от VI

хилядолетие пр.Хр. до средата на XI век. Редовните археологически разкопки водят своето начало от 1980 г., като усилията бяха насочени главно към проучване на ранновизантийската крепост, некрополите от скални гробници, пещерните комплекси.

Не по-малко значими са и останките под вода в акваторията на резерват Калиакра. Огромната дъга на залива на Калиакра е една единствена защита от северните и източните ветрове на корабите от най-древно време и естествен пристан за извършване на товаро-разтоварно работи. Освен това следи от приставане на кораби има и на Русалка и на Яйлата.

Следващото място, което е обект на нашите наблюдения е село Дуранкулак. Селото е последното населено място преди границата ни с Р Румъния. До границата ни делят едва 6 км. Ако спрете в центъра, на голям площад, няма как да пропуснете отличаващата се сграда на читалището. В него читалищния работник ни развежда в археологическа експозиция разположена на етажа на библиотеката. Притежават галерия с картини нарисувани от проф. Борис Данков пресъздаващи Дуранкулашкия бунт от 1900 г.". Тук е открита каменна плочка на Кибела, сега експонирана в Зеления център на град Шабла. Наблюдават се експонати от културата Хаманджия открити в този край. Свързани са с набор от т.нар. антропоморфни статуетки, най-вече на женски тела. Срещат се в ограничен културен ландшафт.

Културни обекти и фестивални събития

Град Балчик, както беше споменато в началото на статията, е известен с архитектурно-парковият комплекс „Балчишки дворец" и Ботаническа градина. Комплексът е част от 100те национални туристически обекта на България. Балчишкият дворец се намира на около 2 км югозападно от центъра на града. Той е строен през периода 1919–1940 г. като лятна резиденция на кралица Мария (по това време е била румънската окупация на Северна Добруджа). В архитектурата на двореца се наблюдават старобългарски, готически, мавритански и ориенталски елементи. Тук се намира и гробът на кралица Мария.

Друга обособена част в комплекса е Ботаническата градина, също част от 100те национални туристически обекта. Тя е създадена през 1955 г., заемаща площ от 194 дка, като част от територията е със статут на защитена местност. В Европа тя е втора по големина според експозицията си на едрогабаритни кактуси.



Университетска ботаническа градина в Балчик (авторска снимка)

Ботаническата градина е специализирана в развъждането, отглеждането и развитието на редица екзотички колекции от растения. Тук могат да се видят редица екзотични видове като каучуково, бонбонено, книжно дърво и др. Отглеждат се в парници също банани, папая, лимони и ред други екзотични видове. В Ботаническата градина в гр. Балчик виреят над 3 хил. растителни вида.

Всепризнат първенец сред фестивалните градове в региона, а и в рамките на страната през последните години се откроява град Каварна. Летните рок фестове носят допълнителни приходи за общината, разнообразяват морският туристически продукт и запълват настанителната база.

Фестивалът на хвърчилата е традиционен и международен. Оригинални модели хвърчила собствена изработка се демонстрират участници от България, Италия, Турция, Румъния, Литва, Индия и др. Програмата включва състезания с хвърчила за малки и големи, конкурс за най-атрактивен модел, демонстрации на авиомодели, парапланери и хвърчила, както и работилница за хвърчила на място. Съпътстващата програма на фестивала също е богата – представления на детски танцови и театрални състави от района, кулинарно шоу с Ути Бъчваров, визуален графити проект „Фар Шабла Графити 2013", екскурзии за наблюдение на птици, изложба на селектираните фотографии, музика и много други забавления южно от фара на нос Шабла и в сградата на Зеления образователен център в града.

Фестивалът традиционно се организира в рамките на проект „Опазване на зимуващата популация на червеногушата гъска в България", финансиран по програма LIFE + на Европейския съюз и изпълняван от БДЗП.

Етнографски и фолклорни особености.
Село Българево и гагаузите

Гагаузите са православни християни, говорещи особен диалект на турския език. Някои търсят корените им в прабългарските племена, други говорят за турцизирани езиково славяни, трети ги свързват с узи, огузи, печенези, селджукски турци, кумани, хуни. В Османската империя те не са били разглеждани като народ, не се споменават в никакви документи и са броени заедно с българите християни. Трудно е гагаузите да бъдат разгледани отделно етнографски, тъй като фолклорът им (както на турски, така и на български) и религиозните им практики и обичаи са в много пряка връзка с тези на околните групи българи. Исторически известни са като земеделци и скотовъдци. Според Константин Иречек „нравите на гагаузите са подобни на турските. Мъжете ядат отделно от жените... те се придържат здраво о християнството, почти с фанатизъм". Ето и друго описание: „По характер гагаузинът е весел и щедър, даже разсипник; той е много гостоприемчив. В семейството мъжът е главата; той заповядва... Да се води мъжът по жената, счита се за унижение. За мъжете, които се водят по жената, казват „сенин башина кара койор феси" (на твоята глава жената турга феса, т.е. водиш се по жената"). Заради модерната напоследък дестинация до мидената ферма край Каварна, село Българево стана известно на повече туристи. Близостта му до фермата, предприемчивостта на хората му да направят малки семейни хотели и къщи за гости и много важно – доброто обслужване в тях – направи село Българево и за мен място, където ще се върна отново. В него живеят предимно гагаузи. Чисти, подредени къщи, усмихнати хора, които наричат себе си патриоти, без ирония. В читалището на селото има подредена етнографска сбирка.

Камен бряг е село известно не само в празнуването на Джулай морнинг. Трупата на Каменбряшките баби е популярна и извън пределите на страната. Участвали са в редица национални и международни фестивали, от които винаги носят награди. Като обект за култу-

рен туризъм е важно след предварителна уговорка с кметския наместник на селото да се организира представяне на трупата. Пеят типични за региона добруджански песни от Добруджанската фолклорна област.

* * *

Приморската зона на Добруджа примамва туристи с разнообразни туристически обекти в сферата на културно-познавателния туризъм. Както се видя от изложения материал маршрути за подобни пътувания могат да се разработят в различни направления: исторически, фестивален, културно-познавателен и др.

От изложеното може да се направят следните по-важни изводи:

1. Регионът около Каварна е подходящ за развитието на фестивален туризъм.

2. Регионът около Балчик има потенциал за развитие на културно-познавателният туризъм

3. Най-северните територии на крайбрежието съчетават исторически с еко-турове, но са подходящи за изучаване на селищата в Приморска Добруджа и за организиране на селищни научни експедиции.

БИБЛИОГРАФИЯ

Златкова, Р. Балчик. Русе, 2012.

Орачев, А. Чудесата на Северното Черноморие, 2013.

Пенерлиев, М. Теренни практики по Обществена география (джобен наръчник). Шумен, 2014.

Пенерлиев, М. Методически насоки за провеждане на теренни практики по Обществена география (по модела на Приморска Добруджа), Известия. Шумен: РИМ, 2014.

Пенерлиев, М. Поселищни проучвания в Приморска Добруджа, сб. Международна конференция Междукултурен диалог и образование в Балканите и Източна Европа, В. Търново, 2012.

Попов, Б. Българско черноморие – пътеводител. Варна, 2014.

Станкова, М. Алтернативен туризъм. Благоевград, 2006.

http://www.balchik.bg/

http://www.jicabg.org/museum/search/KavarnaHM-b.html

http://kamenbryag.info/yailata/

КАРТИЧКИТЕ С ИЗГЛЕДИ ОТ ГРАД ВЕЛИКО ТЪРНОВО – СВИДЕТЕЛИ НА ИСТОРИЯТА

Николай КОЛЕВ
Докторант по съвременна история на България
Катедра „Нова и най-нова история на България“
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: Настоящата статия представя колекцията от картички с изгледи от град Велико Търново (издавани през втората половина на XX век), които се съхраняват във фондовете на Регионална народна библиотека „Петко Р. Славейков” – гр. Велико Търново.
Тя прави обобщен преглед на издателствата, формата, броя, техниката на отпечатване, тиража, цената и фотографите на картичките, а също така ги класифицира според сюжета на изобразените на тях обекти.
Авторът прави опит да разкрие значимостта на разглежданите картичка като исторически документ.

Ако това беше художествен текст, той със сигурност би носил заглавието „Забравени образи”, защото обект на изследване е сбирката от картички на Народна библиотека „Петко Р. Славейков”, запечатали многообразния образ на град В. Търново за периода от края на 60-те години на XX век до 1994 г. Макар това да са картички, засягащи най-новата българска история, те всъщност вече са достатъчно „стари”, за да бъдат приемани като исторически документи.

РНБ „Петко Р. Славейков” е притегателен информационен и културен център не само за град Велико Търново и региона, но и за широк спектър от специалисти от цяла България. Наред със съхраняваните книги и периодика, в библиотеката могат да бъдат намерени и множество, различни по своя характер сбирки от документи и произведения на изкуството, между които и една мащабна и отдавна събирана колекция от пощенски картички.

Съвсем естествено, в своята основна част тези графични издания са посветени на старопрестолния град и близките селища, които днес са съставна част на област Велико Търново. Така те се превръщат в обект на многобройни изследвания, свързани с географията, историята, етнографията, градоустройството и най-вече на краезнанието.

Тук е моментът да бъде уточнено, че темата на настоящото изследване ще бъде насочена към тези картички, които са запечатали в себе си образи от Велико Търново.

От своя страна посочените графични издания могат да се разделят на 3 групи:

– картички, обхващащи периода от Освобождението до 1944 г.;

– картички, издавани след 1944 г., постъпвали съгласно действащото законодателство за задължително депозиране в РНБ „П. Р. Славейков";

– картички-дарения от различни частни лица, фирми и институции.

Както личи от заглавието, разработваната тема ще се локализира изцяло във втората категория картички. Това ще бъде направено по две важни причини:

– сбирката може да претендира за пълнота, заради посочения „Закон за депозита";

– посоченият период на издаване не е бил предмет на изследване, заради неговата „историческа неатрактивност".

Според своите физически характеристики картичките в разглежданата сбирка представляват цветни фотографии на Велико Търново, отпечатани с помощта на офсетов печат и предназначени за открита кореспонденция.

Първоначално те са отпечатвани в Държавно предприятие „Фотоиздат–България", което през 1975 г. влиза в основата на Държавно издателство „Септември", чието подразделение „Фотографика" започва да се занимава с отпечатването на картичките[1]. В сбирката фигурират и няколко екземпляра от издадените в началото на 90-те години на XX век картички на издателство „ART TOMORROW".

В огромната си част картичките са издадени във формат „А", с размери: 10,5 х 14,5 см, но има и два екземпляра с формат „2А": 14,5 х 21 см. Сбирката разполага и с два броя двойни картички.

Във фондохранилищата на РНБ „Петко Р. Славейков" се съхраняват 493 картички от разглеждания период. Към тях могат да се прибавят и два фотоалбума (включващи 10 и 15 снимки), както и три комплекта (два по шест и един по девет картички), придружени от текст и обединени от специална тройна корица, включваща също образи от Търновград.

Повечето картички са надписани на български език, но има екземпляри, изписани изцяло на есперанто и руски език.

Някои от картичките са „преживели" няколко преиздавания, като техният тираж варира от 3000, 5000, 6000, 8000, 9000, 10 000, 12 000, 15 000, 16 000, 20 000, че дори и 26 000 броя.

Цената също варира от 10 до 30 стотинки, като предимно се определя от тиража и формата, а не например от атрактивността на сюжета или търсенето. Разбира се, фотоалбумите и комплектите са на по-висока цена: 30 ст., 60 ст., 72 ст., 1,80 лв. Особен интерес представляват картичките, чиято цена е 6 копейки.

За разлика от предходния период 1878–1944 г., с развитието на фотографската техника броят на фотографите, чиито качествени снимки са се превърнали в картички, се увеличава в пъти. За нуждите на статистиката може да се посочат имената на повече от 30 творци, като от тях могат да се открояят: Р. Илиев („виновник" за около 100 от запечатаните образи), Б. Русев, Д. Димов, Кр. Златев, Т. Хорисян, Б. Калев, П. Йорданов, Ив. Кръстев, Д. Влаев, Г. Дъчев, Т. Йорданов, Сн. Тричкова, Евг. Дюлгерова, Ю. Томанова и мн. др. За съжаление от описанията на самите картички не може да се установи малкото име на фотографите.

Авторът на настоящото изследване има възможност да подготви и предложи библиографско описание на разглежданите картички. То ще е съобразено изцяло с изискванията на Българския държавен стандарт за „Библиографско описание на графични издания". Посоченият стандарт „установява основните правила за библиографското описание на графичните издания (листови или комплекти), съгласно БДС 11942-74, реда на елементите в описанието, както и системата от разделителни знаци. Той не се отнася за оригинални произведения на изкуството и нетиражирани снимки"[2].

В заключение може да се направи следната класификация на картичките, според сюжета на изобразените на тях обекти (категориите са подредени според броя им, започвайки от най-многобройната група):

1. Панорамни изгледи на Велико Търново

1.1. Картички, които са включили няколко фотоса на града

1.2. Общи кадри на града и близките му околности

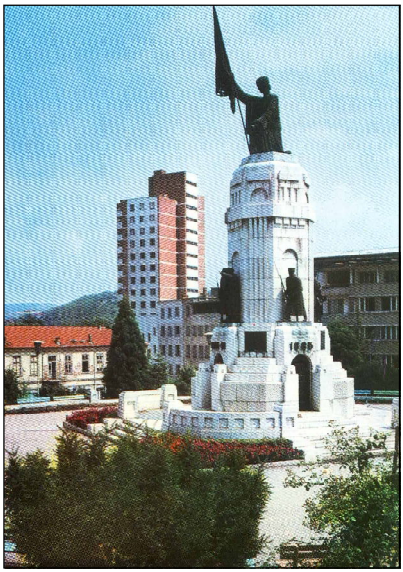
2. Царевец
3. Търновски черкви
4. Самоводска чаршия
5. Улица „Генерал Гурко”
6. Търновските улици
7. Обществено-административни сгради
8. Инфраструктура
9. ВТУ „Св. св. Кирил и Методий”
10. Културни центрове (кино и театър)
11. Хотели, мотели и къмпинги
12. Паркове
13. Албуми.

БЕЛЕЖКИ

[1] **Енциклопедия „България”**. Т. 6 (С-Ти). София: БАН, 1988, с. 160.

[2] **Комитет по качеството.** Сборник Български Държавни стандарти: Библиотечно дело (по състояние към 01.07.1990 г.). Раздел I Каталогизация. – София: Стандартизация, 1990, с. 239–294.

ПРИЛОЖЕНИЯ



Картичка с изглед на парк „Майка България”, дело на фотографа П. Йорданов, издадена през 1976 г. Фотографията е запечатала част от сградите, разположени източно от паметника, които днес не съществуват, както и времето, когато фигурата на Майка България е без корона



Картичка с изглед на къщата на Никола Габровски, разположена в едноимения парк, дело на фотографа Р. Илиев, издадена през 1982 г. Заснетата къща днес е в развалини след опожаряване



Панорамна картичка с изглед на Велико Търново, дело на фотографа Р. Илиев, издадена през 1984 г. Фотографията е запечатала новопостроения „Интерхотел" с кортовете, местността Боруна (от времето, когато там се е помещавала сградата на Народната милиция, днес Регионална художествена галерия, и преди построяването на монумента на Асеневци), както и строящата се Патриаршия на хълма Царевец



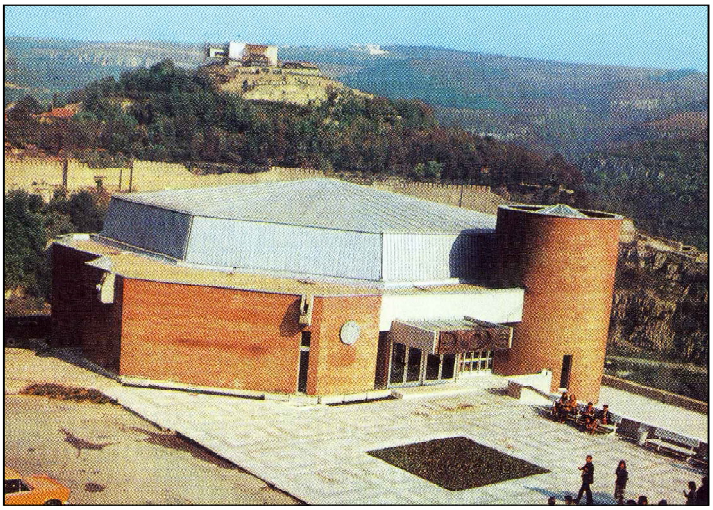
Картичка с изглед на туристически комплекс „Болярски стан”, дело на фотографа Т. Хорисян, издадена през 1975 г. Днес този комплекс не съществува, на неговата територия са разположени редица бизнес сгради и автокъщи



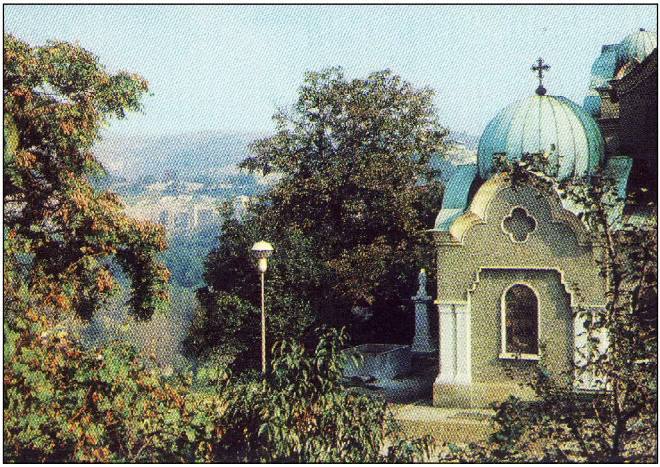
Картичка с изглед на кино „Девети септември”, дело на фотографа Р. Илиев, издадена през 1975 г. Днес на това място се издига новопостроения търговски център „Модерен театър”



Картичка с изглед на кино „Полтава”, дело на фотографа Р. Илиев, излязла през 1979 г. Днес киното не съществува, в сградата са разположени банка, заведение за обществено хранене и диско клуб



Картичка с изглед на Аулата на ВТУ „Кирил и Методий”, дело на фотографа Р. Илиев, издадена през 1979 г. Фотографията е запечатала строежа на Патриаршията, разположена на историческия хълм Царевец



Картичка с изглед на катедралния храм „Рождество Богородично”, дело на фотографа Р. Илиев, излязла през 1979 г. Фотографията е запечатала черковния гробищен парк, разположен северно от храма, на чието място днес е изградена панорамна площадка за наблюдение на аудио-визуалния спектакъл „Звук и светлина”;



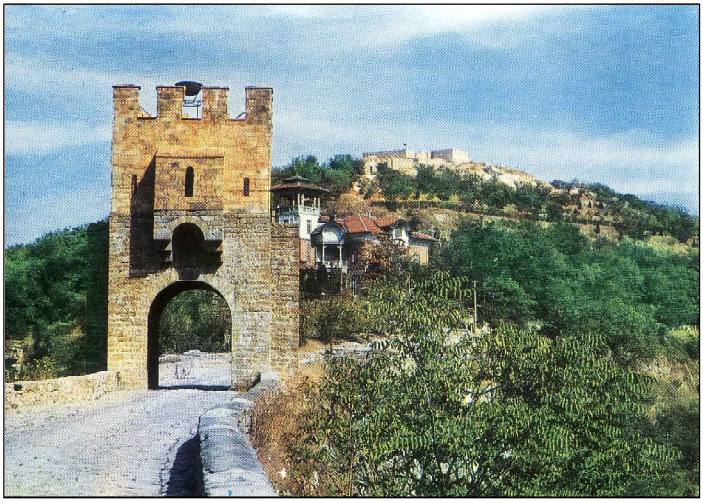
Картичка, запечатала трудовия процес в бъчварската работилница на Самоводската чаршия, дело на фотографа Ив. Кръстев, издадена през 1984 г. За съжаление днес занаятът „бъчварство” е изчезващ и не е демонстриран на Търновската уличка на занаятите;



Картичка с изглед на историческия хълм Царевец, дело на фотографа Д. Влаев, издадена през 1977 г. Фотографията е запечатала хижа „Трапезица" (първата туристическа хижа в България, която по времето на издаването на картичката е действала като пионерски дом), на фона на строящата се Патриаршия;



Картичка с изглед на Балдуиновата кула, дело на фотографа Д. Димов, издадена през 1976 г. Фотографията е запечатала ромската махала, разположена на Френхисар, която днес не съществува, защото е съборена в края на 70-те години на XX век (за да се разчисти естетическата туристическа панорама), а жителите ѝ са разселени в с. Малък чифлик, както и в новите квартали на Велико Търново;



Картичка с изглед на централния вход на крепостта Царевец, дело на фотографа Ю. Томанов, издадена през 60-те години на XX век. Фотографията е запечатала периода от реставрацията на крепостта, когато все още не са изградени стените, втората и третата порта на централния вход. Надстройката на кулата над входа е бутафорна и е направена във връзка със снимките на филм или провеждането на фестивала „Сцена на вековете". Може да се види и туристическа хижа „Трапезица".

Фолклор

ФУНКЦИИ НА ПЕВЕЦА В ПЕСЕНТА „ЦАР ИСКА СЛАВКА/СЛУГА ДА МУ ПОПЕЕ“

Полина ПЕТРОВА
Специалност „Българска филология“, II курс
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: Обект на настоящото изследване е широко разпространената народна песен „Цар иска Славка/слуга да му попее”. В разработката е направен опит за подробно разглеждане на образа на поета и певеца, както и на слугата и неговото служене; описан е и основен момент от сюжета на песента – отказите за изпълнение на царската молба. Всички те са ключови понятия в разбирането на текста. Направените интертекстуални връзки също спомагат за това усвояване и „разчитане” на разнообразните варианти. Анализира се проблемът, който поставя в критична ситуация героите си и застрашава Реда в Космоса. Единственото възможно решение и надежда за спасение се оказва образа на певеца и неговата функция на слуга и медиатор между световете.

Обект на нашето изследване е песента „Цар иска Славка/слуга да му попее”, която познавам по 82 варианта, разпространени почти равномерно по цялото етнично землище (по-голяма честотност има в Централна Северна България, както и в Подбалканските области и Югозападните райони). Най-крайните точки са в Косово, югоизточна Сърбия, Македония, Северна Гърция и Турция (Източна Тракия)[1].

Основните моменти в сюжета са следните: Цар приканва слуга (Славка) да запее, за да развесели гостите му, но получава отказ, мотивиран с грижата по недовършени градежи на църква, кладенец, път и мост:

Ка, яго, язе ле да поя,
девет съм черкви заградил,
ни една не съм доградил,
девет съм моста заградил,
ни един не съм доградил...[2]

Певецът най-често е наречен слуга или Славка, по-рядко – Янка, Стойна, а в Западните райони се използва името Манойло. Други причини за нежеланието му да удоволетвори поканата на царя

са болна майка, братя в тъмница, баща – болен или на бесило, либе хайдутин, починали сродници.

Най-честото обяснение за отказ са недовършени строежи – в 32 от вариантите. Героят има четири основни градежа: манастир, църкви, мостове и чешми. Това е ключов момент в разбирането и анализирането на песента. Според Мирча Елиаде всеки храм или дворец се намира в Центъра на света, той е своеобразна Световна ос и е мястото, където винаги се срещат трите космически области: Небето, Земята и Преизподнята. Всяко творение повтаря най-висшия космогоничен акт – Сътворението на света. Следователно всичко, което е основано, е основано в Центъра на света, защото самото Сътворение се извършва от някакъв изходен център. „Чрез повтарянето на космогоничния акт конкретното време, в течение на което се извършва построяването, бива проектирано в митичното време (...), когато е станало основаването на света. Така се осигуряват реалността и трайността на една постройка.”[3]. Недовършените строежи представляват тази незавършена ос; връзката с Бога е нарушена.

В митопоетичната образност Мостът е своеобразна граница, но и връзка между земния и отвъдния свят, тъй като според народните представи пътят на душите към задгробния свят преминава през река[4]: „ка се мъртвите преводват / по тънко влакно ленено”[5]. Всеки мост се осмисля като място, където земното и отвъдното се пресичат, именно затова под мост се извършват и най-разнообразни лечения.

Строителството на мост е добре познат мотив на народните песни. Мостостроители във фолклорните балади са майстор Манол, име, което срещаме и в „Цар иска Славка/слуга да му попее”, самовила и Господ. Като невъзможен градеж е представен светът на мъртвите в мотива за градежа на самовилата: „Недостигна самодива / градата да си догради / седемдест дребни дяца”[6]. В песента „Господ гради манастир”[7] неговият строеж има отношение към космогонията – изпраща ангел да отнеме една безгрешна душа, с която да завърши градежа си. Образът на майстор Манол е представен като мостостроител, чиито градежи нощем падат. За строежа е необходимо вграждането на невеста.

Този момент напомня за баладния мотив „Вградена невеста”, върху който работят редица изследователи, сред които Михаил

Арнаудов и Любомира Парпулова. Според нея в периода X–XV век изходният прототип е подложен на символично тълкуване, подчинено до голяма степен на теологичните интерпретации, присъщи на дуалистичните учения на Балканите (богомилството и павликянството). В народнохристиянска среда някои основни идеи са обновени чрез промени най-вече в следните системи: 1. на главните деятели – баща (съпруг, зидар) и Бог Отец (Създател, Строител); 2. на главните действия – зидание и съзидание; 3. на конкретните образи – мост, стена, кула, крепост, дърво; 4. на главните идеи – посредничество, помощ, защита, спасение[8].

Но кого и за какво моли царят?

Ключ към ситуацията е терминът „*слугуване*". С него според мнението на С. Дживтерева „в традиционната култура се обозначава периодът на целенасочено, а в някои случаи и специализирано обучение, предхождащ заемането на по-висока позиция в социалната йерархия във всички сфери. Функционирането на този тип обучение показва, че то унаследява много от чертите на посветителните обреди. „Слугуване" и „робуване" могат да бъдат синонимни в песенната традиция и да бележат отвъдността на даден персонаж.... В религиозната сфера този статут има послушничеството на бъдещите божи служители."[9]

В редица варианти този, към когото е отправена молбата, не е назован по име (но е „слуга"), в други е наречен Славка. От една страна, това име се свързва с поетичния код на Славея, от друга – има отношение към прославата (прославяне на Бога или Царя). Среща се и името Янка, което в обредните песни и балади е знаково – предвещава критична ситуация или трагична съдба за героинята, която го носи. И в тази песен слугата може да се разглежда в два плана. Той е покорен роб, но и изпълнява свещенодействие, влиза в ролята на шаман, чиито основни функции са: да лекува, да пророкува, да съпровожда душите. Очакваното от него свещенодействие, служба, е песента.

Според мнението на проф. Анчо Калоянов „в картината за свят, която притежава всяка етнично определена култура, фигурата на Поета е най-загадъчна и особено значима, защото нему принадлежи словесният изказ, чрез който ѝ придава завършеността на послание, отправено към Другите". Той е „притежателят на тайната на мирозданието, на вълшебството в изкуството и на очарованието в света."[10]

Както изяснихме, строежите са знаци за космогенезиса, а тяхната недовършеност подсказва, че връзката между световете е нарушена. Настъпва критична ситуация, която може да бъде преодоляна единствено чрез словото на поета (певеца) – тъкмо чрез него се подрежда (възстановява) застрашеният Ред в опасен, граничен момент. Започнатият строеж е знак за нуждата от преподреждане на света, съграждане, подсказва някакъв недостиг (най-вече на Време). Строежът на Господ в споменатия баладен мотив има смисъл на Сътворение в началото на някакъв времеви период.

Функцията на слугата е посредническа. Негов основен инструмент е Словото (Песента), а обектите, които строи, са образ на творението му. Налице е диалог за постигане на хармония в критичен момент, аргументи за който са недовършените строежи. Храмът е мястото, където той извършва своето свещенодействие, за да измоли Време, което вече изтича. Недостигът вещае смърт, която в някои от вариантите дори е директно назована. Във вариант от Дерманци, Луковитско, Славка мотивира отказа си с обяснението, че има либе хайдутин, който погубва и Славка, и царя. В записи от Горнооряховско и Великотърновско царят умира непосредствено след своята молба. Във вариант от Терновка (Украйна) Славка не може да пее, защото не може да достроi манастир "Свети Костадин" – името е препратка към мотива за падането на царството на цар Костадин, на когото дванадесет попове предричат гибел на неговото царство: „Ой та тебе, цар Костадин,/ царството ти са довършва,/ царството ти, везирството..."[11]

Царят е в критична ситуация и се нуждае от своя жрец (Поет и Певец), за да измоли от Бога още време, като Демиург да преподреди света чрез митопоетичното слово. Единствената надежда за спасение е в словото, в наричането, в песента. Оказва се, че само Поетът би могъл да пророкува и да преведе душите отвъд.

БЕЛЕЖКИ

[1] **Моллов, Т.** Български фолклорни мотиви. Балади. Т. II. Варна, 2013. (http://liternet.bg/folklor/motivi-3/car-slavka/content.htm).

[2] **Моллов, Т.** Български фолклорни мотиви. Балади. Т. II. Варна, 2013. Долно Осеново, Благоевградско, (http://liternet.bg/folklor/motivi-3/car-slavka/content.htm).

[3] **Елиаде, М.** Митът за вечното завръщане. С., 1994, с. 20–28.

[4] Енциклопедичен речник. Българска митология. С., 2006. с. 200.

[5] Сборник за народни умотворения и народопис. Книга LX, Част I. С., 1993, с. 410, № 550, Извор махала, Кулско.

[6] Сборник за народни умотворения и народопис. Книга LX, Част I. С., 1993, с. 65, № 22, Черничево, Пловдивско.

[7] Сборник за народни умотворения и народопис. Книга LX, Част I. С., 1993, с. 271–272, № 352, 353.

[8] **Парпулова, Л.** Баладата „Вградена невеста" (Кратки бележки относно структурата и семантиката ѝ). – Български фолклор, 1983, № 2, с. 20–33. **Парпулова, Л.** Към реконструкцията на отношенията между фолклор и религия на Балканите през средните векове (Въз основа на баладата „Вградена невеста"). – Българска етнография, 1990, № 3–4, с. 28–38.

[9] **Дживтерева, Св.** Българската митопоетична картина за свят в народните гатанки. Велико Търново, 2013, с. 258–259.

[10] **Калоянов, А.** Поетът – ключ към тайната на вселената. // В: Калоянов, А. Старобългарското езичество: Мит, религия и фолклор в картината за свят у българите. Велико Търново, 2000, с. 215.

[11] **Калоянов, А.** Славите ли млада Бога? Варна, 2002, № 54; Черни връх, Шуменско; (http://liternet.bg/publish/akaloianov/slavite/content.htm)

БИБЛИОГРАФИЯ

Дживтерева, Св. Българската митопоетична картина за свят в народните гатанки. Велико Търново, 2013.

Елиаде, М. Митът за вечното завръщане. София, 1994.

Енциклопедичен речник. Българска митология. София, 2006.

Калоянов, А. Поетът – ключ към тайната на вселената. // В: Калоянов, А. Старобългарското езичество: Мит, религия и фолклор в картината за свят у българите. Велико Търново, 2000.

Калоянов, А. Славите ли млада Бога? Варна, 2002. (http://liternet.bg/publish/akaloianov/slavite/content.htm)

Моллов, Т. Български фолклорни мотиви. Балади. Т. II. Варна, 2013. (http://liternet.bg/folklor/motivi-3/car-slavka/content.htm)

Парпулова, Л. Баладата „Вградена невеста" (Кратки бележки относно структурата и семантиката ѝ). – Български фолклор, 1983, № 2.

Парпулова, Л. Към реконструкцията на отношенията между фолклор и религия на Балканите през средните векове (Въз основа на баладата „Вградена невеста"). – Българска етнография, 1990, № 3–4.

Сборник за народни умотворения и народопис. Книга LX, Част I. София, 1993.

КАЛЕНДАРНО-ОБРЕДНА СЕМАНТИКА НА ПЕСЕНТА „СЕСТРА ПТИЦА ПРИ БРАТ В ТЪМНИЦА“

Цветомира КЮРКЧИЕВА
Специалност „Българска филология“, II курс
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Резюме: В доклада се анализира миторитуалната ситуация, залегнала в инварианта на фолклорната балада „Сестра птица при брат в тъмница”. Разкриват се връзките между персонажите и се уточняват функциите им като определящи композицията на фолклорния текст. Чрез редица топоси и имена се уточнява календарният период и свързаният с него социобиологичен преход. Потвърждава се тезата за произхода на баладата в ситуацията на преход от мит към поезия.

Известната балада „Сестра птица при брат в тъмница” в традиционния литературоведски прочит се свързва основно с идеята за вечната любов между брат и сестра. Целта на настоящия анализ е фолклористично представяне на песента от гледна точка на функционирането ѝ като важен текст в системата на българската фолклорна култура.

Фолклорната балада е резултат от еволюцията на светогледните нагласи – от мит към поезия. В нея старинните и често митологични сюжети и персонажи започват да се осмислят в посока на родово-семейните ценности, на човека изобщо. Баладата има своите присъщи особености. Една от тези особености е социалният конфликт, който, както и в обредната песен, е насочен към преподреждането на макрокосмоса. Ориентирана към социума, песента акцентира върху роднинските отношения. За това свидетелстват героите в изследваната баладата. Те са представители на рода в случая са брат и сестра. Всяко отклонение от установения родов ред бележи критична ситуация за един от членовете на социума.

Мотивът „син/брат в тъмница” се среща основно в две версии, разграничени спрямо вида на оплаквача – майка или сестра. И двете са причислени от съставителите на „Български народни балади”[1] към т. нар. митически балади. Коментарът към тях изтъква, че двете

версии на песента имат близки по тип фабули. Общо между тях е, че и двата сюжета са изградени около целта брат или син, затворен в тъмница, да се завърне оттам.

Обект на настоящия анализ е версията със сестра, оплакваща брата си. Сюжетът на песента най-общо може да се представи по следния начин: Сестра моли Бог да я превърне в птица. Превърната в птица (сиво гълъбче, кукувица или лястовица) тя отива на тъмницата и плаче. Тъмницата прокапва и когато братът пита защо е прокапала, разбира, че причината са сълзите на неговата сестра. Тази версия ми е позната в 20 варианта[2], записани по цялото етнично землище, но най-вече на изток от ятовата граница.

В анализираната версия сюжетът е въведен посредством отрицателно сравнение:

Изгряла звезда Деница
на Русалски каменен мост
не било звезда Деница
най-била мома Иринка.
(Войнягово, Карловско)

Никола Георгиев нарича отрицателното сравнение въпросително-алтернативна конструкция и отбелязва, че то има два „хода", единият утвърждаващ, а другият отричащ, като чрез тях един и същ предмет се описва в две различни виждания [3]. Това позволява да се определи евентуално тъждество между звезда Деница и мома Ирина.

Топонимът „Русалски каменен мост" подсказва връзката с Русалската неделя и Русалските игри, които са езическо наследство в българския фолклор. В голяма част от вариантите на песента моста е наречен „Росенски" или „Русалски", което показва връзка на името със самодивското цвете росен. Това цвете е свързано с вярата, че през Русалската неделя русалии берат росен и лекуват с него. Русалска се смята неделята преди или след Петдесетница. Отбелязва се предимно в Северна България, откъдето са и повечето варианти на песента. Тогава група мъже, наречени русалии или калушари, обхождат селата и извършват обредно лечение на болни. То е изявена форма на шаманското обредно лекуване, което е част от задължителните функции на шамана: да съпровожда душите на мъртвите на оня свят, да пророкува и да лекува болни.

Академик Михаил Арнаудов сродява „института" на русалиите-калушари с този на шаманите, като казва, че макар и с помалко обществено значение и религиозен смисъл те са в родство помежду си. Арнаудов извежда произхода на името „русалия" от античния празник на розите, който е бил свързан с култа на мъртвите[4]. Този култ има отношение към въведения като топос „каменен мост", който в песента е своеобразна граница между земния и отвъдния свят, място, където земното и отвъдното се пресичат.

Чрез отрицание Ирина е отъждествена със звезда Денница. Така се е наричало и съзвездието Плеяди, което подсказва астралната кодираност на образа на Ирина. Във фолклорната астрономия Плеядите се представят като стълп и като кръг, което позволява да се разкрият двата модела за пространство – по вертикала и по хоризонтала[5].

В песента идеята за изразяване на пространството по хоризонтала е описана чрез моста, който осигурява преминаването към „онзи" свят. А трите хипостази на Ирина имат отношение към вертикалната подредба на трите свята. Така „звезда" съответства на „горе" (Небето), „мома" на „среда" (Земята), а самото пътуване към отвъд е изразено чрез превръщението на момата в птица. Като пространствени кодове мостът и метаморфозите спомагат да се осъществи връзката между персонажите, а с това да се осмисли времето като период, в който е възможно „завръщането" на брата.

Според Мирча Елиаде същността на шаманизма е в способността за преминаване от една космическа област в друга. Техниката за преодоляването на границите между различните нива се владее от шамана, а своеобразното му пътуване е по космическата ос[6]. Възможност за пътуване има, когато са паднали границите между световете. Това е календарен период на преход, свързан с криза, представена посредством липсата на брата, като най-често той е смятан за „мъртъв". Връзката на брата с Русалската седмица и оплакването му от сестрата го представят като (временно) мъртъв. Русалската седмица е време, което се смята за посветено на мъртвите, а самото оплакване е свързано с идеята за скръб, породена от смърт:

на тия тъмни тъмници.
Три дни гълъбка седяла,
седяла, та и плакала,
та си тъмница прокапа
(Войнягово, Карловско)

Съзвездието Плеяди, което е една от метаморфозите на Ирина, се намира най-високо (горе) през ноември, а най-ниско (долу) е през май, когато всъщност е възможно и слизането в Долната земя, където се намира братът. Пътуване се осъществява и през периода на Русалската седмица. Този период е подсказан от наименованията на моста в песента.

Посочените три нива (Небе, Земя, Преизподня), пребиваването на Ирина в тях (кодирана чрез звезда, сестра и птица), както и самите метаморфози, определят триделната композиция на фолклорния текст. Триделната структура на текста показва връзка със старинния обреден комплекс за социобиологичен преход, т.нар. посвещение (инициация). Участието в него е задължително условие за всички членове на общността – преминаването в група с по-висок статус е част от социализацията на отделния индивид в рамките на общността. При обреда за преминаване в следваща възрастова група се открояват няколко основни фази: Отделяне, Преминаване, Приобщаване. Пребиваването извън социума е условно, възприемано като временно отделяне от познатото. Белези на преминаването са различните изпитания и забрани, които претърпява преминаващият. Ключова тук е временната смърт, в която се смята, че се намира той. След завръщането си асоцииранят се смята за пълноправен член на общността. Първата фаза не е в обсега на този мотив, описва се финалът на втората фаза, свързана с приключването на времето, в което братът пребивава в тъмницата.

Критичната ситуация на календарния преход се подсказва както от названието „Русалски камен мост", така и от имената на персонажите. В почти всички варианти за братът е назован Стоян[7]. Това име е клише в българската народна култура, разпознато още от П. Р. Славейков като свързано с идеята за устояване, устояване на изпитанията при преход. Критична е ситуацията му в тъмницата, разбирана като пребиваване „отвъд" близко до временната смърт. Това представя брата в ситуация на преминаване.

Въпросът на брата, относно това каква е причината за прокапването на тъмницата, е ключов при разбирането функцията на сестрата спрямо ситуацията, в която се намира брат ѝ:

Стоян тъмничарю дума:
– Тъмничарю льо, братко льо,
дали са летни дъждове,
или са зимни снегове,
че си тъмница прокапа?
Тъмничар Стояни думаше:
– Нито са летни дъждове,
нито са зимни снегове,
станало й три дни, три нощи,
откак й гълъбче кацнало,
кацнало, Боже, и плаче.
(Драганово, Горнооряховско)

В песента се заявява, че сълзите на сестрата са причина за прокапването. Това ги определя като знак за настъпилия календарен момент. Те подсказват на брата времето, през което е възможно завръщането му, а с това и края на пребиваването му „отвъд".

Името за сестрата в най-много варианти е Ирина[8]

Макар днес да се схващат като метафори, нейните метаморфози (звезда, мома и птица) са по-скоро митологично наследство от българското езичество (продукт на безусловна вяра). Тя е връзката на брата с „този" свят – знак, че времето за изход от „тъмницата" е настъпило (гр. Ирина – „мир, покой"). Граничният характер на Русалската седмица (подсказан и чрез изгрева на Плеядите) осигурява възможност за „пътуване" между световете – във фолклорната обредност на Русалската Задушница живите изпращат с плач мъртвите души към онзи свят, а в митопоетичния баладен сюжет се пази старинен „спомен" от края на периода на посвещение, когато в този свят се завръщат в нов социобиологичен статус „временно мъртвите".

Според представения анализ дотук може да се направи извод за мито-ритуалния произход на баладата, свързан с календарната митология и с ритуалите за преминаване от един социален статус в друг. Песента се фокусира основно върху критичната ситуация, белязана от времето, от метаморфозите на сестрата и от пребиваването на брата в тъмницата.

БЕЛЕЖКИ

[1] СбНУ 60/1993

[2] Вариантите на песента ползвам по тяхната електронна публикация: (Моллов, 2005).

[3] **Георгиев, Н.** Българската народна песен : Изобразителни принципи, строеж, единство. София, 1976, гл. 3.

[4] **Арнаудов, М.** Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. София, 1971, с. 156, с. 164–169.

[5] **Калоянов, А.** Българското шаманство. София, 1995, с. 41–48.

[6] **Элиаде, М.** Космос и история. Москва, 1987.

[7] Варианти с името Стоян: Сталийска махала; Язовец; Радилово; Подем; Опака; Голямо Враново; Радуил; Дамяново; Горно Албаново; Войнягово (2); Глогинка; Петелово; Горна Оряховица, Драганово.

[7] Варианти с името Ирина: Горно Албаново; Изворско; Кисьовци; Боженците; Жълтеш; Горна Оряховица; Драганово; Войнягово; Язовец; Радилово.

БИБЛИОГРАФИЯ

Арнаудов, М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 2. София, 1971.

Георгиев, Н. Българската народна песен: Изобразителни принципи, строеж, единство. София, 1976

Калоянов, А. Българското шаманство. София, 1995.

Моллов, Т. Български фолклорни мотиви. / Тодор Моллов // Liternet.bg, 24 август 2005. <http://liternet.bg/folklor/motivi/sin_v_tamnica/content.htm> (12.05.2014).

Стойнев, А. Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 2006.

Элиаде, М. Космос и история. Москва, 1987.

МАРТЕНСКИ СТУДЕНТСКИ ЧЕТЕНИЯ

Сборник с материали от Първа, Втора, Трета и Четвърта студентски научни конференции във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

Том 1 (Част 1)

Българска
Първо издание

Езиково-стилов редактор и коректор *Цветанка Рашкова*
Технически редактор *Наташа Грозданова*

Формат 60x84/16
Печатни коли 21

ISBN 978-954-524-998-3

Предпечатна подготовка и печат:
Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий“, 2015
гр. Велико Търново, ул. „Теодосий Търновски“ № 2